DELLA

CONOSCENZA INTELLETTUALE

DELLA

CONOSCENZA INTELLETTUALE

TRATTATO

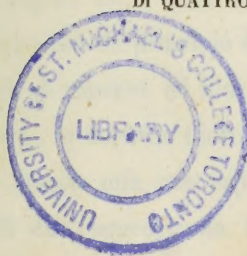
DI

MATTEO LIBERATORE

D. C. D. G.

PARTE PRIMA

DI QUATTRO MODERNI SISTEMI FILOSOFICI

SECONDA EDIZIONE

NAPOLI

STAMPERIA E CARTIERE DEL FIBRENO

Strada Trinità Maggiore N.° 26.

1857

RAGIONE DELL' OPERA

Acciocchè niuno, che prende a leggermi, abbia a cercare in queste pagine altra cosa da quella ch'io divisai, penso di dovere spiegare sin da principio il fine, a cui ho mirato nel dettarle. Io ho inteso di esporre ed illustrare, secondo che le mie forze comportassero, le dottrine filosofiche di S. Tommaso d'Aquino.

A questa mia così esplicita dichiarazione non mancheranno di quelli che, aggrottando le ciglia, si sentiranno tentati di darmi nell'animo loro accusa di retrogrado e di stagnante. Ma, se costoro discreti sono e cortesi, non s'indurranno a sentenziarmi sì crudamente, senza udir prima le mie discolpe.

Quale che possa essere in questo particolare la sinistra disposizione d'alcuni, certo è che la filosofia di S. Tommaso formò per molti secoli l'ornamento e il decoro delle accademie cristiane. Egli, salutato dai cattolici qual principe del pensiero, fu dagli stessi

eterodossi avuto in altissimo pregio in tempi eziandio che più fiere avvampavano le ire contro gli antichi ordini della scienza. Tra i protestanti di maggior fama altri gli diè lode di sodezza, altri di eccellenza d'ingegno, altri di vastità di sapere [1]. Se dunque io non facessi altro se non agevolare a coloro che lo bramassero l'intelligenza degli scritti di un tanto uomo, dovrei per ciò solo essere gridato reo di violato progresso? Sarebbe piacevole daddovero che in un secolo, in cui la tolleranza filosofica fa buon viso e dà merito di promosso incivilimento a chiunque evoca dall'obblio ogni più stravagante sistema, non si abbiano che sdegni e rabbuffi per chi rinnovella i pensamenti d'uno de' più chiari lumi della sapienza cattolica! E non potrebbe questa mia tenue fatica estimarsi proficua, almen sotto l'aspetto della erudizione e della storia?

Benchè, se ho a dire il vero, non è l'importanza storica che mi mette in mano la penna, è l'importanza scientifica. Conciossiachè io porto ferma opinione che la dottrina dell'Angelico non solo non si oppone al verace progresso, ma anzi è la sola che possa spianargli debitamente il sentiero. La verità di questa sentenza fu con ragioni vive e calzanti dimostrata nel Periodico, la *Civiltà Cattolica*, da Giuseppe Calvetti; l'autorità del quale ha sopra quanti lo conobbero grandissimo peso, vuoi per la perspicacia di mente, vuoi per la copia delle conoscenze, onde egli era fregia-

[1] *Thomas Aquinas ad solidum tendere solet.* Leibniz, Theod. § 330.

Virum magnum (S. Tommaso) *et excellenti ingenio praeditum.* Buddeo, Instit. Theolog. Dogm. I. III, c. 2.

Fatemur omnino fuisse in Thoma iudicandi aciem non mediocrem, ingenium excellens, lectionis copiam et inexhaustam prorsus solertiam. Brucker, Hist. crit. philos. t. III, p. 2, per. 2, l. 2, cap. 3, sect. 2.

to [1]. Questo mio dolce compagno entrava spesso a parlare della graduazione e del collegamento degli esseri, della loro rispondenza all' ordine gerarchico delle idee, del nesso e della euritmia che quinci ridondava nelle scienze. E nel ragionare questi suoi alti intendimenti nulla più sovente ripeteva ed inculcava, che questa sentenza: la filosofia, benchè debba giovarsi di tutte le specolazioni moderne nel giro delle scienze naturali, non essere tuttavia per giungere giammai a stabilità e grandezza, se non ritornando ai principii razionali del sommo Aquinate. Quali poi fossero gli argomenti che a così pensare il movessero, quale il modo da attuare un tale ritorno, e quale l' opportunità che se ne porge al tempo d' oggi, fu splendidamente da lui discorso nel luogo dianzi ricordato [2]. Perchè io potrei senza più rimettere ad esso i miei lettori, non confidando di poter dimostrare il medesimo assunto con pari gagliardia e sodezza. Nondimeno, acciocchè non sembri che

[1] Giuseppe Calvetti fu uno dei più solerti scrittori della *Civiltà Cattolica*. D' ingegno poderoso ed esercitato in teologia, in filosofia, nelle fisiche e matematiche, egli era oltre a ciò uomo di alti spiriti, di rara prudenza, e per le sue molte ed amabili virtù religiose caro a quanti usarono con lui. Benchè fosse il più giovine tra' suoi colleghi, venne tuttavia prescelto a sopraccapo di tutti, allorchè chi sedeva a quell' uffizio dovette per qualche tempo allontanarsene. Fu rapito all' amore de' suoi nel mezzo appunto del cammin d' una vita auguratrice di grandi cose a servigio della Chiesa, delle scienze e delle lettere. Chi poi vuol formarsi un concetto della nobiltà e gentilezza del suo carattere, legga se non altro la teorica dell' educazione da lui dettata nella *Civiltà Cattolica*; giacchè niuno seppe meglio di lui trasfondere la sua anima nei proprii scritti e dipingervi in certa guisa sè stesso.

[2] CIVILTA' CATTOLICA, II Serie, Vol. III, pag. 265. *Del progresso filosofico possibile nel tempo presente.*

io voglia solamente farmi scudo dell'altrui suffragio, ne ragionerò anch'io alcuna cosa come preambolo generale di tutto il lavoro che ho divisato.

Comechè grandi sieno e copiosi gli acquisti fatti da due secoli in qua in molte appartenenze dell'umano sapere, pure non può negarsi che, quanto al mutuo loro legame, le arti e le scienze dimorano tuttavia sequestrate le une dalle altre per mancanza di un principio comune che le vivifichi, e vivificandole le colleghi. Esse formano ancora una collezione disgregata di parti e quasi una massa inorganica, a cui non si è data finora unità sintetica che le armonizzi e con maestrevole costruttura ne congegni un solo sistema. Questa unità, questa virtù organizzatrice non può sorgere dalle stesse scienze che debbono venirne informate; siccome il principio di vita non può risultare dalla collezione degli atomi, che formano il corpo del vivente, nè dalle forze fisiche o chimiche, ond'essi sono variamente combinati tra loro e congiunti. Quella virtù abile a dare interna colleganza e vital movimento alle singole discipline, uopo è che proceda da una scienza più alta, la quale in ciascuna di esse sostanzialmente influendo, tutte nell'ampiezza de'suoi principii le abbracci e comprenda. Il che come avvenga conoscesi di leggieri, chi volga un guardo all'intrinseca condizione delle scienze.

Oltre alle discipline particolari, le quali hanno obbietti determinati e secondarii, come sarebbero la fisica, la matematica, la fisiologia ed altre infinite, ci ha una scienza universale e prima, la quale contempla i principii supremi e le cause altissime, a cui nella contemplazione dell' universo possiamo adergerci. Codesta scienza appellasi filosofia. Essa, come scienza separata, ha oggetto a sè, da non confondersi con quello di nessun'altra; perchè con-

templa quei principii generalissimi e quelle ragioni ultime in loro stesse e secondo le comuni ed astratte loro influenze. Che se sì fatti principii e sì fatte ragioni ultime si considerano non più da sè e sotto aspetto assoluto, ma nella loro applicazione a qualche determinato obbietto, verbigrazia al diritto, alla storia, alle arti, per cavarne la più alta spiegazione possibile in quell'ordine peculiare; si avrà non più la filosofia da sè nomata, senz'altra giunta; ma la filosofia del dritto, della storia, delle arti, la filosofia in somma sotto una data relazione ed un particolare riguardo. Ma, oltre di queste applicazioni parziali, l'obbietto della filosofia è suscettivo di un'applicazione generale a tutti i diversi rami dello scibile umano, connettendo tra loro le leggi e le ragioni ultime di ciascheduno, e considerandole non da sè separatamente, ma nel loro intreccio scambievole e nella loro vita comune; sicchè ne risulti un bene inteso ed ordinato organismo. Allora sorge una scienza non solo materialmente ma formalmente universale, che può chiamarsi filosofia enciclopedica o semplicemente enciclopedia, la quale serve a dare unità e vita a tutte le altre scienze particolari. Come ognun vede, l'elemento materiale di essa è offerto dalle singole discipline, ma l'elemento formale non è porto che dalla sola filosofia. Onde questa a ragione si dice essere a rispetto loro *sapienza*, cioè scienza sovrana e regolatrice di tutte le altre nel puro ordine di natura; e si denomina altresì *scienza prima*, per essere i suoi dettati presupposti alla piena e compiuta intelligenza d'ogni altra inferior disciplina.

Ora ecco la grande opera, a cui sembra oggimai che aspiri l'età corrente, e di cui già varii tentativi furono fatti in Alemagna, in Francia ed in Italia, con assai infelice succedimento. Ei pare

che la mente umana, già sazia degl'incrementi ottenuti nelle peculiari scienze, si volga ora a volerne rannodare insieme e congiungere le sparte membra coll'innestarvi l'elemento filosofico. E perciocchè non è possibile travagliarsi in ciò efficacemente, se prima quell'elemento non venga colto ed assodato; quindi è che un insolito impulso verso le speculazioni filosofiche si manifesta universalmente negli animi, e tutti invocano il perfezionamento di quella scienza, che tra le naturali tiene luogo di suprema. Al che si aggiunge la persuasione, prodotta anche nei più pertinaci, della grande efficacia che hanno le idee nel giro altresì delle azioni. Imperocchè si è toccato con mano che la corruzione morale, la quale tanto imperversò in questi ultimi tempi, fino a volere crollate le colonne stesse dell'ordine politico e religioso, non altronde trasse le prime origini, se non dalle ree dottrine specolative che impunemente si divolgarono colla voce e colla stampa. Onde le specolazioni astratte, da molti prima neglette o derise, sono venute novellamente in onore; sicchè lo spaziare per le sublimi regioni della Metafisica non è più, come in addietro, considerato quale occupazione sterile e da oziosi, ma è tenuto per istudio fruttifero e da menti operative ed attuose.

Stando così le cose, senza dubbio si vede da ognuno niente essere più conforme al progresso, che cooperare a questa universale tendenza, cercando di raddrizzarla coll'appurare e chiarire l'elemento filosofico, da cui al presente dipendono le future sorti non pure della scienza, ma de'costumi eziandio sì privati come pubblici.

Senonchè vano sarebbe l'impromettersi di conseguire un tanto scopo, tenendosi ai sistemi scientifici segnati col nome di moder-

ni[1]. I nuovi princìpii, che la così detta riforma filosofica sostituì agli antichi, sono stati coltivati e promossi per ben due secoli da molti splendidi ingegni ed operosi; e nondimeno quanto più la specolazione li andò fecondando, e tanto più rovinose illazioni produssero. Ond' essi sono venuti presso molti in voce di mala pianta, da cui rado è che si colga buon frutto. Un grido pressochè universale li accusa d' avere generata la miscredenza, che sì fieramente ammorba gli animi, e i più sinceri tra'loro stessi ammiratori lungi dal negarlo ne menano vampo. Per che gli onesti riconoscono concordemente il bisogno di una ristorazione radicale in questa parte nobilissima del sapere, e la necessità di rivolgersi per tale intento alle antiche fonti de'Padri e de'Dottori cattolici per attingerne pure e fecondatrici acque.

In cosa, la quale non si sa perchè ad alcuni ha sapore di forte agrume, io non voglio continuarmi con mie parole, ma invito altri a parlare in mia vece; e scelgo tra tutti un tedesco come persona più competente, per appartenere a quella nazione, presso cui la rinnovellata sapienza ricevette il suo più ampio esplicamento. Il Dottor *Clemens*, scrittore chiarissimo in Alemagna, si esprime coi seguenti termini sopra questo subbietto: « Che la filosofia moderna, da che manomise i principii dei nostri maggiori e

[1] Con questa voce vogliamo significare le sole dottrine de'novatori propriamente detti, come sarebbero il Cartesio, il Locke, il Malebranche, il Kant e tutti quelli che ne ormarono le vestigie. Non intendiamo in nessun modo comprendervi quei più cordati, che in varie parti e massimamente in Italia talmente aderirono ai nuovi placiti della scienza, che non abbandonarono mai del tutto i capi almeno più fondamentali della prisca sapienza.

seguì nuovi metodi e tentò nuove vie, sia venuta a poco a poco allontanandosi dalla fede, fino a diventare apertamente nemica della verità cristiana, sicchè oggimai gli uomini di sano intelletto l'hanno in odio ed esecrazione o almeno in disprezzo; non può negarsi da chiunque ha occhi in fronte per mirare i fatti che ci sono presenti. Per la qual cosa, se non vogliamo riputar falsa quella sentenza del Salvatore: *Voi li conoscerete dai loro frutti*; uopo è che una pianta, la quale generò pomi così pestiferi, sia divelta e schiantata dalle radici. Che i moderni filosofi, scostandosi dagli antichi, siensi forviati dal retto sentiero, ciò mi sembra più chiaro della luce stessa del sole. Ora chiunque esce di strada non può giammai pervenire alla meta, se non si rifà a quel punto del suo cammino, onde prima cominciò a traviare. Un tale regresso è condizione indispensabile d'ogni vero progresso. Io dunque stimerò vani tutti gli sforzi e studii di coloro, i quali, spaventati dalle conseguenze di questa o quella dottrina moderna, ne abbandonano le tracce ma ne ritengono i principii per fabbricarne nuovi sistemi filosofici; e penso doversi ritornare a quella ragione di filosofare che i recenti abbandonarono, se vogliamo ristabilire una filosofia veracemente cristiana [1] ». Ragionando poi della opportunità del

[1] *Etenim philosophiam recentiorem, ex quo tempore maiorum nostrorum principia manumittere, proprium sibi procedendi modum sequi novasque vias tentare coepit, paulatim a fide defecisse, veritati christianae inimicam evasisse, nec non eo devenisse, ut sanae mentis hominibus aut hodio et execrationi, aut contemptui et ludibrio sit; neminem potest effugere, qui videt ea, quae prae oculis habet. Unde efficitur, ni falsa sint Salvatoris verba: « ex fructibus eorum cognoscetis eos », arborem, quae tam malos fructus edidit, natura esse malam, ideoque radicitus extrahendam et exstirpandam. Philosophos igitur*

tempo presente, soggiunge: « Nè la condizione de' tempi è di sinistro augurio. Perocchè dopo essersi per la ristorazione filosofica tentato ogni altro mezzo, sicchè alcuni tornando fino a Cartesio vanamente cercarono nella emendazione e spiegazione della sua dottrina un rimedio ai nostri mali; sembra omai consentaneo alla natura e alla ragione di salire alquanto più alto, e porre il pensiero e le cure a far sì che quella pietra, la quale malamente gli edificatori riprovarono, diventi di bel nuovo pietra angolare dell'edifizio [1] ». Queste gravi parole, in uomo laico e professore di filosofia in una Università germanica, debbono sonare profondamente nell'animo d'ogni giusto estimatore de' tempi.

recentiores, quum a superioribus digressi sunt, a recta via aberrasse, hoc mihi videtur sole clarius esse. Quicumque autem a recta via deflexit, itineris sui terminum nunquam attinget, nisi prius usque eo pedem reverterit, ubi a recto tramite declinavit; atque hic regressus veri progressus conditio est. Vanos igitur existimaverim omnium labores et studia, qui huius illiusve doctrinae recentioris consequentiis perterriti auctorum quidem harum doctrinarum vestigia premere desinunt, sed principiorum, a quibus profecti erant, falsitatem minime perspicientes novum iisdem fundamentis superstruere conantur philosophiae aedificium, et redeundum esse censeo ad illam philosophandi rationem, quam recentiores deseruerunt, si christianam velis restituere philosophiam ». De Scholasticorum sententia: Philosophiam esse Theologiae ancillam. Commentatio, pag. 81.

[1] *Neque temporum conditio mali ominis est; nam postquam ad instaurandam philosophiam frustra tentata sunt omnia, fueruntque philosophi, qui ad Cartesium usque regressi sunt atque in ipsius doctrina emendanda et explicanda miseriis nostris remedium quaesierunt, naturae ac rationi consentaneum videtur, si quis paulo altius ascendat, atque curam et cogitationem suscipiat, ut « lapis, quem reprobaverunt aedificantes, hic denuo fiat in caput anguli* ». Ivi pag. 83.

Dirà alcuno: ma onde avvenne un guasto così intrinseco ed essenziale nella filosofia moderna? Potrei qui passarmi del rispondere; poichè a me per ora basta il fatto noto e confesso, non mi è uopo di ricorrere alle cagioni. Tuttavia, per non lasciare al tutto digiuno chi bramasse di saperne, dirò che un tal guasto nacque appunto da ciò che i novatori credettero essere il loro vanto più alto. Qual è lo spirito che animò la riforma filosofica e di cui essa va più orgogliosa? L'affrancamento della ragione; il che vuol dire la rimozione da sè di ogni ingerenza religiosa, e il suo passaggio, diciam così, a stato laicale. « Cartesio è sorto affinchè l'emancipazione religiosa fosse spinta a tutte le sue conseguenze; affinchè il mondo laico fosse compiutamente e radicalmente affrancato dalla Chiesa; affinchè l'uomo dell'avvenire fosse l'uomo perfetto [1] ». Così Pietro Leroux, ammiratore fanatico della riforma scientifica; e senza fine potrei qui moltiplicare le citazioni. Ora questa separazione, per cui la scienza filosofica si privò da sè stessa del conforto che a lei veniva dal principio soprannaturale di vita, dovea necessariamente condurla ad un concetto incompiuto e falso. Per cogliere il concetto filosofico nella sua purità ed interezza, conviene che la mente umana lo cerchi sotto l'influenza della religione. Non già che essa debba muovere da principii rivelati, secondo i canoni del Tradizionalismo; ma il lume stesso naturale, di cui la mente nostra fa uso, non può scorgerla appieno nè mostrarle gli oggetti

[1] *Descartes est venu afin que l'emancipation réligieuse fût poussée à toutes ses conséquences, afin que le monde laïque fût complétement et radicalement affranchi de l'Eglise, afin que l'homme de l'avenir fût un homme complet.* Réfutation de l'Eclectisme *par* Pierre Leroux. Première partie § I, pag. 9.

nel posto, in cui sono veramente collocati secondo i fini ultimi a cui debbono servire, se esso non viene illustrato e ingagliardito dai raggi diretti del primo Sole. Il mondo, opificio divino, in qualunque ordine si consideri, non è che l'attuazione d'un sol disegno. Ora come è possibile intendere perfettamente e senza errore un'opera artistica, esemplata con perfetta armonia, senza entrare del tutto nella mente dell'Artefice e coglierne col pensiero l'idea? L'universo in quanto si riferisce alla vita presente non è che un vestibolo, il cui tempio è la vita avvenire. In questo tempio è Dio; ma Dio non appreso, quasi in immagine, in una sua fattura, bensì svelato negli splendori della sua gloria. Onde l'universo è intimamente penetrato e compreso di relazioni soprannaturali, tendendo a Dio non solo come a creatore e ordinatore di sì grand'opera nel giro della semplice natura, ma ancora come a perfezionatore e consummatore della medesima in un ordine più elevato, quale è quello della grazia. In che modo adunque potrà esso spiegarsi, fino ad assegnarne le supreme ragioni, senza avere del continuo l'occhio all'ordine, in cui è disposto, secondo la dispensazione soprannaturale di provvidenza? Può forse in una macchina sapientemente architettata comprendersi la costruttura, gli usi e le proporzioni di ciascuna sua parte, senza conoscerne in qualche modo l'intero organismo, ed il fine a cui il tutto dee servire secondo l'intero concetto del suo autore?

Anzi questo riguardo all'ordine soprannaturale nella mente di colui, che spiega la natura e le sue supreme ragioni, è tanto necessario, che non basta averlo in qualunque modo, ma conviene che sia in un grado assai alto di conoscenza. Il perchè non può essere perfetto filosofo e guida sicura negli ordini ultimi della scienza

naturale chi non è al tempo stesso sovrano teologo; e teologo non in qualsivoglia modo, ma in sì fatta guisa, che all'ortodossia della fede e alla piena contezza de'dommi congiunga una profonda cognizione del nesso, il quale in ambidue gli ordini collega il mondo con Dio e il pensiero umano col pensiero divino. Dunque non potevano non riuscire imperfetti nell'idea, e bene spesso erronei nella sostanza, tutti i sistemi moderni, inventati col disegno di prescindere dall'ordine soprannaturale e proposti da uomini o digiuni di scienza sacra o eterodossi nella credenza. In costoro, essendo monco o falso il concetto religioso, non potea riuscir pieno e vero il concetto filosofico: il vizio della fede rifluiva necessariamente e si spandeva sopra gli ordini della scienza. Quindi non è meraviglia se vedemmo cotesti sistemi mancare al tutto di stabilità e di fermezza; ed alternarsi ed avvicendarsi tra loro con un perpetuo cadere e risorgere; sicchè per essi la filosofia potè dirsi divenuta somigliante a quell'inferma, la quale

> . . . non sa trovar posa in sulle piume,
> Ma con dar volta suo dolore scherma [1].

Pertanto se il ristabilimento d'una filosofia veramente cattolica richiede il ritorno alla dottrina de'maggiori, la quale, parlata con linguaggio moderno e sposata ai posteriori trovati delle scienze naturali, apra il varco a nuove indagini e a più splendide meditazioni; dove potremo noi trovare sorgenti più pure ed abbondevoli, che gl'immortali volumi dell'angelico Dottore? Tre doti principal-

[1] DANTE. Purgatorio, Canto VI.

mente pare a me che sarebbono da desiderare in tale bisogna: sicurezza di dottrina, vastità di concetto, collegamento intimo coi dommi rivelati. Ora a certificarci che la prima delle annoverate condizioni si avvera in San Tommaso, basti l'oracolo d'una voce, a cui ogni cattolico dee piegare ossequente la fronte. I romani Pontefici furono sempre unanimi in encomiare la dottrina di questo insigne maestro e raccomandarne lo studio. Ricorderò solamente le memorabili parole d'Innocenzo VI. *La dottrina di S. Tommaso*, egli dice, *ha sopra tutte le altre, dopo i sacri libri, proprietà di vocaboli, ordine di discorso, verità di sentenze; sicchè niuno seguitandola si è mai disviato dal cammino della verità, e per contrario chiunque le fu avverso diè sempre sospizione di errore* [1]. La Chiesa poi, nell'atto più solenne di religione, non dubita di rendere a Dio pubbliche grazie per averla voluta illustrare colla meravigliosa erudizione di tanto Dottore, e chiede pe'suoi figli il dono di comprenderne gl'insegnamenti [2]. Che più? Il sacro Concilio di Trento, val quanto dire l'assemblea più veneranda che mai si raccogliesse sulla terra per decidere le quistioni più rilevanti intorno alla credenza e alla morale dei popoli, collocò accanto alla Bibbia e ai decreti de'Romani Pontefici la Somma teologica di S. Tommaso.

[1] *Huius doctrina prae caeteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum; ita ut nunquam qui eam tenuit inveniatur a veritatis tramite deviasse, et qui eam impugnaverit semper fuerit de veritate suspectus.* Bullarium Ordinis Praedicatorum t. 8.

[2] *Deus qui Ecclesiam tuam S. Thomae confessoris tui mira eruditione clarificas.... da et ea quae docuit intellectu conspicere.* Orazione nella festa di S. Tommaso d'Aquino.

Dopo sì grande autorità torna in vano il ricordare altri argomenti.

Quanto alla seconda prerogativa che riguarda la vastità del concetto, non è chi possa recarla in dubbio, tanto solo che volga l'animo a questa breve considerazione. La Scolastica, cui S. Tommaso trovò già nata e progredita non leggermente, non era altro, come noi altrove dimostrammo [1], che uno svolgimento più scientifico ed ordinato della filosofia dei Padri. Anche il Dottor Clemens è della medesima opinione, dicendoci che, se vogliamo ben definire la filosofia del medio evo, non dobbiamo altrimenti concepirla, se non come una continuazione della filosofia de'Padri, o con più verità come un ordinamento razionale e un esplicamento e perfezionamento della medesima: *Est philosophia medii aevi, si recte eam definire velis, philosophiae Patrum continuatio aut potius rationi consentanea dispositio, explicatio et perfectio* [2]. S. Tommaso v'innestò la dottrina aristotelica, attinta dal greco fonte, ripurgata alla luce delle verità della fede, e colla gagliardia e lucidità del suo ingegno le diede perfetta forma scientifica e rigore di dimostrazioni apodittiche. Ondechè per opera sua la sapienza cattolica venne a impossessarsi del più e del meglio che in fatto di speculazioni ideali l'ingegno umano avea partorito sì innanzi e sì dopo dell'Evangelio. Egli congiunse in un solo sistema e rannodò con meravigliosa armonia quel che di vero trovavasi nella scienza pagana, di cui il più alto rappresentante fu il filosofo di Stagira, con le speculazioni della sapienza cristiana, di cui il più vasto e profondo maestro fu il gran Vescovo d'Ippona. Il per-

[1] Civilta' Cattolica III serie, vol. II, pag. 410. *Di un doppio Aristotile.*

[2] Luogo citato pag. 76.

chè tra la filosofia de'Padri e la filosofia dell'Angelico ci ha perfetto consenso; e se alcuna differenza vi passa, non è altra se non quella che corre tra l'aurora e il meriggio, tra il germoglio e la pianta, tra i principii e l'intero sistema. Se S. Agostino fu il principal fondatore, S. Tommaso fu il principale organizzatore e legislatore della sapienza cattolica. I fondamenti ei li tolse dallo studio de'Padri e dei preceduti Dottori, accrescendoli dei frutti della speculazione greca, erede della orientale; ma gli uni e gli altri principii vennero fecondati dalla meditazione della profonda sua mente sotto i continui raggi della fede; e così giunsero a formare un corpo di dottrina meraviglioso per unità, per sodezza, per precisione di formole, per universalità di applicazione. Laonde il concetto filosofico di S. Tommaso è sommamente vasto; perchè è razionale insieme e tradizionale, è umano insieme e divino.

E qui, senza che io il dica, si fa palese la terza dote della sua dottrina filosofica, in quanto essa è in piena armonia colla dottrina rivelata. E per verità chi seppe meglio di S. Tommaso penetrare le attinenze che passano tra la terra e il cielo, tra la natura e la grazia, tra il vero razionale e il vero soprarrazionale? Certo a nessun altro fu per universale consentimento attribuito il vanto di principe della teologia cristiana. Il perchè non è da stupire se la sua autorità fu sempre grandissima nella Chiesa; e però anche da questo lato i sinceri ortodossi son più disposti ad accettarlo come guida e lucerna nell'aspro e periglioso cammino. In lui dunque concorrono tutte le prerogative, che potremmo desiderare nel presente bisogno. « Per fermo (così scriveva il già da me citato Calvetti) se ci fosse dato d'incontrare un uomo che per altezza e vastità d'ingegno non fosse secondo a nessuno, che nelle sue spe-

culazioni si guidasse col puro amore della verità, che conoscesse pienamente quanto scrissero i filosofi più rinomati delle età passate, che possedesse in grado eccellentissimo l'intelligenza dei veri rivelati, che nella sua mente e ne'suoi scritti abbracciasse la scienza teologica e la filosofica, percorrendole in tutto il loro giro e conducendole ad unità, che fondasse un linguaggio limpido, preciso, non barbaro pe'suoi tempi; un uomo le cui dottrine e le cui formole fossero ammesse per secoli e diventassero quasi linguaggio sacro nell'insegnamento e nelle solenni definizioni della Chiesa; la cui scuola, malgrado delle divergenze di opinioni secondarie, non desse mai luogo a discendenza ereticale; che fosse proposto come esemplare di dottrina dalla Chiesa e da'Santi; che fosse prescritto qual norma certissima alle Università ed alle Congregazioni più celebri; che contasse tra i suoi seguaci i più nobili ingegni del Cattolicismo; del quale infine nessuno potesse vantarsi d'avere nell'ordine metafisico dimostrato un solo errore: quest'uomo se s'incontrasse, diciam così, in questi giorni di filosofica anarchia, non avrebbe egli il diritto di levare una bandiera di salute e rannodare intorno a sè quanti anelano ad possedimento del santo e del vero? Ora quest'uomo (chi può negarlo?) sorse fra noi, visse e vive tuttora nei suoi scritti e nella sua scuola che l'onora col titolo di Angelico: egli è S. Tommaso d'Aquino [1] ». Niente potea dirsi più nobilmente e più veramente.

Pure alcuno ripiglierà, tutto andar bene; ma la dottrina di S. Tommaso essere oggimai troppo antica. Che importa che sia

[1] CIVILTA' CATTOLICA, luogo sopra citato.

antica, quando siam certi che ella è vera? Se la verità fosse una cosa che si svigorisse ed invecchiasse col tempo, io intenderei benissimo perchè una dottrina, quantunque vera, dovesse col volgere de' secoli andar sempre scemando di estimazione e di pregio. Ma la verità è immutabile e sempre fresca di perpetua giovinezza, siccome quella che non soggiace a vicissitudini materiali, nè cade col cadere degli uomini, nè si muta col mutare delle stagioni. Eterna, come il Lucente di cui è raggio, essa precede in sè stessa l'esordire di tutti i secoli e sopravvive al loro estinguersi. La vetustà della sua esterna manifestazione corrisponde vie meglio agl'intrinseci caratteri della sua natura. Il perchè sarebbe solenne pazzia confessar vera la dottrina filosofica di S. Tommaso; e nondimeno volerla estimar meno, per la sola ragione dell'essere antica. Codesta ragione dee per contrario valere a renderla più accetta e più veneranda; perchè la dimostra più simigliante al divino suo tipo.

Allora per fermo l'antichità d'origine d'una data dottrina dovrebbe menomarne la estimazione, quando potesse per tal capo nascere legittimo dubbio intorno alla sua conformità col vero. Ma ciò, oltre ad uscir fuori della supposizione in cui stiamo ragionando, è destituito al tutto di sodo fondamento. Imperocchè qui non si tratta di quelle scienze che per essere dedotte da lunghe e studiate ricerche di fatti moltiplici e nascosi, e per essere appoggiate a sperimenti da procurarsi per via di strumenti e di macchine, si denominano sperimentali. In queste è chiaro che l'opera degli antichi non potè essere perfetta, non per mancanza di valore ma per mancanza di mezzi, e che sempre i più recenti meritano di essere preferiti. Certamente farebbe increscere di sè chi volesse nel fatto della Fisica tornare ad Aristotile ed ai suoi Commentatori della

età di mezzo, o volesse in Astronomia riprodurre le teoriche di Tolomeo o di Ticone; in quella guisa appunto che di qui a qualche secolo sarebbe messo in canzone chi nel giro di sì fatte scienze si attenesse ostinatamente alle sole teoriche de' tempi nostri. Ma qui non si tratta di ciò; qui si tratta di dottrina razionale appoggiata dall'una parte ai dettati primi della mente, e dall'altra ai fenomeni universali e comuni, che non si procurano per arte, ma sono a tutti offerti dalla natura, ed i quali da noi non si conoscono punto meglio di quello che si conoscessero dagli antichi. La filosofia, per ciò stesso che è scienza universale, non dipende ne' suoi supremi pronunziati da minute indagini proprie dei singoli esseri, in quanto determinati e chiusi nella privata loro cerchia. Una tale ricerca appartiene alle inferiori scienze; le quali possono somministrare alla filosofia schiarimenti e materia, ma non ne costituiscono le parti; possono crescerne la perfezione *estensiva*, ma in niuna guisa l'*intensiva*. La filosofia, in quanto tale, piglia le mosse dai generali fenomeni che si manifestano da sè ai sensi e alla coscienza, e ad essi applica la luce delle intellettuali verità esplorate nel loro valore ontologico. Di siffatta scienza i proprii strumenti sono una osservazione accurata dei fatti, secondo che la natura stessa li ci presenta; una vasta comprensione delle idee e de' principii della ragione; e soprattutto una potenza straordinaria di raziocinio, per cui si sappia da tenui indizii penetrare nell'interna essenza delle cose, da piccoli effetti sollevarsi a scoprire le più rimote ed alte cagioni, da mutabili analogie stendersi a ravvisare le relazioni e le leggi più universali e costanti che le governano. In somma si richiede altezza d'ingegno e meditazione profonda, aguzzata da viva e sincera brama del vero, e avvalorata da pura e perfetta cono-

scenza de' dommi. Ora queste parti che han da fare col calendario?

Ragione suprema delle cose è Dio, efficiente primo, esemplare e fine di tutto il creato. Ora Dio è connesso con tutto l'ordine della natura e con qualsivoglia sua parte; nè per salire a Lui e contemplarne le sovrane perfezioni fa mestieri attendere la scoperta di astrusi fatti o l'invenzione di speciali strumenti. Dopo Dio la causa più alta de' fenomeni mondiali è senza dubbio l'anima umana; essendo essa il principio di vita in quell'ente nobilissimo, a cui vantaggio è ordinato il terrestre universo, datogli dal munifico Autore del tutto a possedere quasi reame. Ora l'anima umana è da noi indagata per opera di riflessione sopra noi stessi, ed a colui si manifesta più pienamente, il quale meglio sappia concentrarsi nel santuario della propria coscienza e profondarvisi con penetrante meditazione e sagace. Da ultimo cause altissime di tutto ciò, che è compreso dallo spazio o misurato dal tempo, sono le essenze intime e specifiche delle cose. Ora dalla virtù ed efficacia di codeste essenze muovono non solo proprietà astruse e fatti bisognosi di lunga esplorazione, ma da esse scaturisce o almeno con esse è connesso tutto ciò che negli esseri si manifesta nello stato eziandio ordinario o di agevole esperimento. Il difetto adunque di quei presidii, onde è ricca l'età moderna per la esplorazione della natura sensibile, non potea impedire o falsare in chi visse in altri tempi la contemplazione dell'obbietto proprio e formale della filosofia.

Una sola difficoltà potrebbe con apparenza di ragione opporsi; ed è che, quantunque gli elementi puramente filosofici possono appartenere in modo perfetto ad un'età trapassata, in cui sieno

fioriti intelletti meditativi e profondi e pieni di scienza teologica; nondimeno lo svolgimento e le infinite applicazioni, di cui quei principii sono capaci, non possono attingersi se non da coloro che vennero appresso. Al che rispondo ciò essere verissimo, quando i posteriori si fossero continuati coi predecessori, redando da essi il trasmesso patrimonio e a nuovi acquisti spingendolo. Ma non può aver luogo quando essi bruscamente ruppero la catena che a quelli li congiungeva; e rifiutando tutto ciò che venne lor tramandato, si consigliarono di creare la scienza da capo con nuovi principii e nuovi metodi, anzi in aperta opposizione co'principii e coi metodi dei maggiori. In tal caso è evidente che se i più recenti traviarono, come traviarono di fatto, non resta altro partito per rimettersi nel diritto cammino, se non ricalcare le fatte orme, fino a toccar novamente il punto certo e sicuro che essi abbandonarono. Il che è certamente un regresso; ma è un regresso necessario a ogni riforma di disciplina scaduta, la quale non può ristorarsi altrimenti, che richiamandola alla purezza de'suoi principii.

Ma forse inutilmente io mi affatico a dimostrare quello in che tutti i buoni si accordano generalmente a'dì nostri. Il ritorno alle dottrine filosofiche di San Tommaso è oggimai un voto universale; e non si disputa più se convenga o no abbracciare tali dottrine, ma sibbene qual sia la genuina intelligenza delle medesime. Onde da ogni parte gl'ingegni più eletti si volgono a studiarle; e ben ne è palpabile argomento il continuo moltiplicarsene delle edizioni; sicchè in meno di un lustro ben sette se ne sono cominciate nella sola Italia, per nulla dire di quelle intraprese in altre contrade. Noi ci troviamo a tal punto, che perfino coloro, i quali non amano le dottrine di questo insigne Dottore, non si ardiscono a professarlo

pubblicamente; ma procurano di stiracchiarne le parole e di travolgerne i sensi, per farli apparire conformi alle loro sistematiche opinioni.

Poste le quali cose, di leggieri si vede quanto a torto mi si darebbe biasimo e mala voce di fare retrogradare la scienza, perchè mi propongo un'opera che corrisponde non solo al bisogno, ma al voto stesso del nostro tempo. Il rinnovamento della filosofia di S. Tommaso dee anzi dirsi un cooperare al progresso, siccome fatica che tende a riporre in onore la parte viva ed immortale del sapere che, come sangue nel corpo animato, dovrà poi correre e diffondersi per tutte le parti dello scibile umano per invigorirne ogni fibra, per irrigarne ogni vena, con quegl'insigni vantaggi negli ordini pratici, che dal ristoramento degli speculativi a tutta ragione si possono aspettare.

Ora due còmpiti appartengono al lavoro riformativo della filosofia mediante la dottrina dell'Angelico. L'uno è, diciamo così, analitico; l'altro è sintetico. L'analitico consiste nel cavare dalle opere del Santo Dottore e fedelmente proporre nella loro luce nativa le diverse teoriche da lui insegnate, difendendole dalle stravolte interpretazioni, onde altri si studiasse di falsarle. Il sintetico è posto nell'applicazione delle medesime agli elementi svariati delle altre scienze per elevarle a grado di filosofiche, e formarne così un tutto armonico che meriti veramente il nome di filosofia enciclopedica. Questa seconda parte, la quale è molto più ardua della prima e richiede il corredo d'immensa erudizione e gli sforzi di molti sapienti, ha assoluta necessità che le vada innanzi la prima; non essendo possibile svolgere ed applicare dottrine che non siano prima debitamente chiarite e dimostrate. Dove ciò venga

fatto, ognun vede l'immenso vantaggio che ne proverrebbe alla scienza e quanto agevolmente l'ingegno umano si avanzerebbe nell'altro aringo; che, come abbiamo detto, è più lungo e più malagevole e presuppone il primo. Egli è pertanto desiderabile che quanti sono amatori del vero e del bene a sì lodevole e santa impresa volgano prestamente le cure; ed io, benchè conscio della mia piccola facoltà, mi ci applicherò come posso, nudrendo viva speranza che altri sottentri con migliori forze a dare perfezionamento a ciò che io solamente incomincio. E questa è altresì la ragione per cui mi sono deliberato di metter fuori così alla spicciolata questi miei scritti, secondo che altre e diverse cure mi consentiranno di farli, e non aspettare a pubblicarli che l'intero lavoro ne sia compiuto.

Chiarito così il fine, da cui sono sospinto ad imprendere questa trattazione, non ho che una parola ad aggiungere intorno all'ordine che serberò in essa. Io non fo alcun novero di parti che esauriscano l'intero argomento; perchè non so se mi sarà dato agio di tutto trascorrerlo. Dico in generale che intendo principalmente di esporre le idee di S. Tommaso intorno a questi quattro punti capitali: la Conoscenza intellettiva, la Conoscenza sensitiva, il Composto umano, i Supremi concetti ontologici. Scriverò in guisa che ogni volume faccia parte da sè, e non richieda necessariamente la seguela dell'altro, per comodo sì mio e sì dei lettori. Piglio le mosse dal primo degli accennati capi, come da quello che mi sembra più fondamentale, per l'influire che esso fa in tutte le parti della filosofia. Imperciocchè, determinata rettamente l'indole, l'origine, il valore della nostra intellettual conoscenza, non pure cadono per terra il Sensismo, l'Idealismo, il Panteismo e quanti er-

rori infettano il pensiero moderno; ma ancora è lastricata la via a ben comprendere la natura dell'uomo e le sue relazioni coll'universo e con Dio. Onde la rilevanza d'una tal quistione è suprema; e se essa non costituisce l'intera scienza filosofica, ne è certamente uno dei cardini più principali.

Roma 1 *Maggio* 1857.

PARTE PRIMA

DI QUATTRO MODERNI SISTEMI FILOSOFICI

INTRODUZIONE

Due cose mi propongo di fare in questo mio libro. L'una è di esaminare intorno al principio della conoscenza le diverse opinioni di coloro, che provatisi a ristorare la scienza mal riuscirono nell'impresa; l'altra, di ricavare dagli scritti dell'Aquinate una teorica, che meglio scorga alla meta, verso cui tanti nobili intelletti indarno drizzarono i passi e l'ingegno. Ognun vede che innanzi di venire a questa seconda parte, che è positiva e dottrinale, ci conviene dare opera alla prima che è negativa e polemica; non essendo possibile procedere liberamente in un cammino, senza prima sgomberare al tutto gli ostacoli che l'impediscono.

A quattro ridurremo i principali sistemi, che in questi ultimi tempi tentarono un'impresa, quanto utile altrettanto malagevole: e sono il Lamennismo, il Tradizionalismo, l'Idea innata dell'Ente, la Visione in Dio. Le quali dottrine in che modo sorgessero dalle presenti condizioni della filosofia, e per qual mezzo si argomentassero di curarne i malori, benchè debba spiegarsi nel processo di tutto il libro, gioverà nondimeno toccarne fin d'ora alcuna cosa con brevissimi cenni.

L'indipendenza protestantica discesa dal giro della Religione in quello della scienza, vi avea cagionato non meno universale conquasso e funesto. Come nel primo era pervenuta a snaturare e spegnere il vero rivelato, così nel secondo era giunta a manomettere ed annientare il vero razionale. L'ultima parola da lei proferita in nome della riforma filosofica sonava dall'una parte l'ateismo scettico, dall'altra il panteismo ideale. Al primo avea dato origine il sensi-

smo di Locke, al secondo il razionalismo di Kant. Il medico inglese non riconoscendo altro fonte per le idee, se non i sensi e la riflessione, avea aperta e lastricata la via alla sensazione trasformata del Condillac e alle negazioni ontologiche degli Enciclopedisti. Il sofista alemanno derivando la conoscenza da forme soggettive, costitutrici dell'essenza stessa del nostro spirito, avea posto l'antecedente logico del panteismo egoistico di Fichte, a cui poscia Schelling ed Hegel si sarebbero ingegnati di dare obbiettività e movimento. « Quando si esaminano con attenzione, così Vittore Cousin, tutti « i sistemi che il secolo diciottesimo trasmetteva in retaggio al de- « cimonono, e tutte le scuole che la Francia, l'Inghilterra, la Sco- « zia, l'Allemagna hanno prodotte, si possono esse facilmente ri- « durre a due grandi scuole: l'una, che nell'analisi del pensiero, « subbietto comune di tutti i nostri lavori, attribuisce alla sensibi- « lità una parte non solamente considerevole ma esclusiva; l'altra che « in questa medesima analisi gittandosi all'estremo opposto, deduce « la intera conoscenza da una facoltà indipendente da'sensi, cioè a « dire dalla sola ragione che percepisce direttamente e rivela al- « l'uomo il vero, il bene ed il bello. La prima di queste scuole è « la scuola empirica, di cui il padre o più presto il più saggio rap- « presentante è Locke, e il rappresentante estremo è Condillac; la « seconda è la scuola spiritualista o razionalista, che dir si voglia, « la quale conta alla sua volta illustri interpreti, Reid il più irre- « prensibile, Kant il più avanzato o almeno il più sistematico [1] ».

Ma Locke nè Kant non formano il primo anello di questa doppia catena; un tale anello a dir propriamente è Cartesio. È questo un vero confesso oggigiorno da quanti discorrono intorno all'origine

[1] *Quand on examine avec attention tous les systèmes que le XVIII*e *siècle a légués au XIX*e, *toutes les écoles que la France, l'Angleterre, l'Écosse et l'Allemagne ont produites, on peut les ramener à deux grandes écoles: l'une qui dans l'analyse de la pensée, sujet commun de tous les travaux, fait à la sensibilité une part non seulement considérable, mais exclusive; l'autre qui dans cette même analyse, se jetant à l'extrémité opposée, tire la connaissance presque tout entière d'une faculté indépendante de la sensibilité, la raison qui aperçoit directement et révèle à l'homme le vrai, le bien et le beau. La première de ces écoles est l'école empirique, dont le père ou plutôt le représentant le plus sage est Locke, et le représentant extrême est Condillac; la seconde est l'école spiritualiste ou rationaliste, comme on voudra l'appeler, qui compte à son tour d'illustres interprétes, Reid, le plus irréprochable, et Kant le plus avancé ou du moins le plus systématique.* Cours de l'histoire de la Philos. moderne par VICTOR COUSIN. Nouvelle édition revue et corrigée. Première série tomo II. *Discours prononcé à l'ouverture du cours.*

logica de' sistemi; ed in cosa posta fuori di controversia basterà ricordare solamente il già citato Cousin. « L'avolo d'alcuno dei vo-
« stri padri, egli dice, avrebbe potuto veder quello che ha messo
« al mondo la filosofia moderna. Qual è il nome, quale la patria di
« questo novello Socrate? Fuor d'ogni dubbio egli doveva appar-
« tenere alla nazione più inoltrata nelle vie dell'incivilimento euro-
« peo. Egli ha dovuto scrivere non nella lingua morta che la Chiesa
« latina adoperava nel medio evo, ma nella lingua vivente destinata
« alle generazioni future, in questa lingua chiamata forse a decom-
« porre tutte le altre e che di già è accettata dall'un capo all'altro
« dell'Europa. Quest'uomo, o Signori, è un francese, è Cartesio [1] ».

E veramente Cartesio nel vuoto immenso che aveva scavato intorno allo spirito umano, mercè del dubbio universale, non piantò altra base per la ricostruzione del sapere, che la coscienza del proprio pensiero. L'analisi di codesto pensiero sotto la luce della individuale evidenza, dovea prestare i materiali insieme e l'artefice del novello edifizio. E perocchè sotto nome di pensiero egli abbracciava sì gli atti de'sensi e sì quelli della ragione (tra quali come dirassi a suo luogo avea distrutta ogni essenzial differenza); egli apriva libero il varco a far rientrare o i primi ne'secondi, o i secondi ne'primi. Di che il trapassare al sensismo od al razionalismo rendeasi nonchè agevole ma necessario. E l'uno e l'altro di tai sistemi si videro pullulare dal medesimo metodo; mettendo capo da ultimo in un terzo sistema, peggiore forse d'amendue, che accettando i principii sì del sensismo e sì del razionalismo e cercando di conciliarli insieme riuscir dovea ad un fastidioso sincretismo contaminato dagli errori d'entrambi [2].

Tal era la condizione della filosofia nei primi anni del corrente secolo, e tali le sue diverse forme; allorchè uomini perspicaci e zelanti avvisarono il bisogno d'una ristorazion radicale per questa tra

[1] *Le grand-père d'un de vos pères aurait pu voir celui qui a mis dans le monde la philosophie moderne. Quel est le nom, quelle est la patrie de ce nouveau Socrate? Infailliblement il devait appartenir à la nation la plus avancée dans les voies de la civilisation européenne. Il a dû ecrire, non dans le langage mort qu'employait l'Eglise latine au moyen âge, mais dans le langage vivant destiné aux générations futures, dans cette langue appelée peut-être à décomposer toutes les autres et qui déjà est acceptée d'un bout de l'Europe à l'autre. Cet homme, Messieurs, c'est un français, c'est Descartes.* Cours d'hist. de la philos. Introd. Leçon 12 Paris 1841.

[2] È questo l'eclettismo francese, il cui fondatore Cousin esprime così la sua mente: *Eh bien nous acceptons ces deux écoles à la condition de les réunir.* Discorso d'apertura nell'opera citata più sopra.

le naturali scienze nobilissima disciplina. Or egli era naturalissimo che costoro nella intesa di sovvenire a tal bisogno si appigliassero ad uno dei due seguenti partiti. O essi riputando sostanzialmente vizioso il movimento moderno, ne recavano la colpa non a'filosofi che abusavano della ragione, ma alla ragione stessa considerata nella propria natura; o continuando ad ammettere per buono quel movimento, ne credevano soltanto sviato in alcune parti l'indirizzo per imperfezione di metodo e debilità di principii. Nel primo caso per la riforma filosofica dovea invocarsi un altro elemento diverso dal lume razionale che risplende nelle menti individue; nel secondo dovea questo lume riconfortarsi, migliorando i provvedimenti scientifici e cercando nelle facoltà stesse naturali dell' uomo un mezzo che il ponesse in più sicuro possesso del vero. L'uno e l'altro partito abbracciossi; e noi vedemmo sorgere a muta a muta quattro sistemi: due de'quali astiando la ragione e rompendo ogni vincolo colla filosofia propriamente detta, stabilirono qual unico principio di cognizione o l'autorità del genere umano, o la parola tradizionale; due altri continuando a confidare in quella, e cercando nelle speculazioni moderne un addentellato per la edificazione delle loro nuove teoriche stanziarono come fonte primo d'ogni conoscenza la visione innata or dell'ente reale, or dell' ente ideale. A questi quattro sistemi, come a centri comuni, si riferiscono tutte le dottrine che in questi ultimi tempi, sotto diversi nomi e diverse fogge, si assunsero il carico di riparare i danni della filosofia degenere; e noi li chiameremo ad esame sotto il mero aspetto filosofico e senza punto venir meno ai debiti riguardi alle persone. Pertanto prendiamo le mosse dai due più estremi dell' uno e dell' altro binario.

CAPO I.

DEL LAMENNISMO

ARTICOLO I.

Sposizione del Sistema.

1. La conquista, di cui più gloriavasi la riforma filosofica, era l'autorità illimitata della ragione. L'assoluto impero di lei nella scienza costituiva il domma fondamentale del pensiere moderno. Senonchè la novella reina mal reggendo all'altezza di un soglio per lei troppo sproporzionato andava soggetta a frequenti giracapi; sicchè in cambio di savie leggi ne era uscito un codice di stravaganze. Pertanto non è meraviglia se il genio ardente ed infrenabile del Lamennais in un impeto di zelo, che dovea poscia riuscire a termine sì luttuoso, concepisse il disegno di umiliarla oltre i termini del vero, negandole altresì quella parte di diritti che pure giustamente le competevano. « Questa ragione altezzosa, egli esclama, osa vantare la sua grandezza e inorgoglirsi insolentemente in mezzo ai « suoi dominii fantastici e alle sue immaginarie ricchezze. Facciamole dunque sentire una volta la sua prodigiosa indigenza; spogliamola, come un re da teatro, delle sue vesti imprestate; acciocchè vedendosi, qual è, nuda, inferma, vacillante, ella apprenda ad umiliarsi ed arrossire della sua stravagante presunzione [1] ».

Così questo fervido ingegno, vago oltremisura del nuovo e del paradosso, s'accinge ad annientare la ragione dimostrando che essa per sè medesima non può conseguire alcun vero, ma sol dibattersi tra l'ignoranza e l'errore. Laonde quasi ripetendo sotto forme più ele-

[1] *Cette raison hautaine osera vanter sa grandeur, et s'enorgueillir insolemment, au milieu de ses domaines fantastiques et de ses richesses imaginaires. Faisons-lui donc sentir une fois sa prodigieuse indigence; dépouillons-la, comme un roi de théâtre, de ses vêtemens empruntés, et que, se voyant telle qu'elle est, nue, infirme, défaillante, elle apprenne à s'humilier, et à rougir de son extravagante présomption.* Essai sur l'indifférence en matière de Religion. Tome second ch. XIII.

ganti le cose medesime scritte da Huet nel suo *Trattato intorno alla debolezza dello spirito umano,* discorre per le diverse facoltà conoscitive esagerandone i falli e conchiudendo da ultimo che l'uomo, dove si appoggi alla sua privata ragione sola, non può affermar con certezza alcuna cosa, neppur la propria individuale esistenza [1].

D'altra parte lo scetticismo universale è violento, anzi impossibile allo spirito umano. Quelli stessi, che lo professano in teorica, sono costretti a smentirlo nel fatto. Dunque ci ha in noi un mezzo di certezza, un criterio, una regola per discernere il vero dal falso. Questa regola non potendo essere la privata evidenza, convien che sia l'autorità del genere umano; cui il Lamennais esprime coi nomi or di senso comune, or di ragion generale, or di ragion pubblica, or di ragione della società, or di consentimento universale, ed altrettali vocaboli, nei quali dimostra una vena inventiva meravigliosa. Ma quanto a darne una dilucida e distinta conoscenza con precisa e limpida definizione, egli non se ne cura gran fatto; come riputasse soverchio e non necessario il determinare e chiarir bene l'obbietto intorno a cui versa la quistione. Tutto all'opposto dell'antica sapienza, la quale per bocca di Cicerone ci fa sentire, che ogni ragionevole esame dee sempre muovere dalla chiara definizione di ciò di cui vuol disputarsi: *Omnis, quae ratione suscipitur, de aliqua re institutio debet a definitione proficisci, ut intelligatur quid sit id de quo disputatur* [2].

2. Nondimeno tra le molte nozioni vaghe ed oscure, che egli qui e colà ne va sciorinando, la più precisa e la più coerente a tutto insieme il sistema ci sembra quella che spiega la ragion generale per la *persuasione comune di tutti*, ossia per *l'uniformità delle percezioni e per l'accordo dei giudizii umani intorno a qualsiasi obbietto* [3]. Il che è conforme a ciò che altrove erasi stabilito: l'accordo de'giudizii e delle testimonianze essere il solo mezzo per discernere il vero dal falso; *Le seul moyen de discerner avec certitude le vrai du faux est l'autorité ou l'accord des jugements et des témoignages* [4]. Onde si vede che propriamente il consenso degli uomini, o vogliam

[1] *C'en est assez, comme on l'a vu pour ne pouvoir rigoureusement affirmer quoi que ce soit, pas même notre propre existence.* Essai etc. tom. 2 ch. XIII.

[2] *De Officiis* lib. I, cap. 2.

[3] *Si ce que tous les hommes croient être vrai, est vrai, il s'ensuit que l'uniformité des perceptions et l'accord des jugements est le caractère de la vérité: cette uniformité et cet accord, qui nous sont connus par le témoignage, c'est ce que nous appelons raison générale ou l'autorité.* Défense de l'Essai etc. ch. XVII.

[4] *Essai* etc. t. 2. ch. XIV.

dire l'armonia ne' concepimenti e ne' giudizii umani, presi collettivamente e a noi manifestati per la parola, è il principio di certezza dall' A. propostoci e designato con quelle moltiplici nomenclature. *L'autorité, ou* LA RAISON GÉNÉRALE MANIFESTÉE PAR LE TÉMOIGNAGE OU PAR LA PAROLE *est le moyen nécessaire pour parvenir à la connaissance de la vérité* [1]. Per conseguenza l'adesione da ciascuno prestata a codesta autorità, ossia a codesta ragion generale ed a codesto accordo comune degli umani giudizii intorno a una data verità, forma in noi la conoscenza certa; e senza un tal criterio, saremmo trascinati miseramente nell'universal pirronismo [2].

3. Tal dottrina, giusta l'A. si comprova principalmente dacchè il motivo e il fondamento della certezza debb' essere incapace di errore, val quanto dire infallibile; e la sola autorità o ragion generale è così fatta: essendo essa solamente la partecipazione più estesa che si possa concepire della ragione divina, infinita ancor essa come la verità, anzi come Dio stesso. Per contrario la ragione individuale ed isolata è fallibile; e quindi può errare da per tutto e sempre. Essa in tanto può accertarsi di qualsiasi oggetto, in quanto aderisce e si conforma alla ragion generale. Però il suo primo atto veramente conoscitivo debb'essere un atto di fede; cotalchè niuno se non comincia dal dire: *io credo*, potrà mai dire: *io sono; Le primier acte de la raison est nécessairement un acte de foi, et aucun être créé s'il ne commençait par dire* JE CROIS, *ne pourrait jamais dire* JE SUIS [3].

ARTICOLO II.

Parentela di questo sistema col Cartesianismo.

4. L'affermazione contenuta in questo titolo può sembrare a prima giunta un paradosso. Conciossiachè l'esposta dottrina si presenti anzi come il più deciso ed aspro avversario del Kartesianismo; talchè se dee farlesi alcun rimprovero, pare piuttosto che sia d'essere caduta nell'estremo opposto: *Incidit in Scyllam cupiens vitare Charybdim.* E veramente, dove Cartesio disgiungeva ed isolava l'individuo

[1] *Essai* etc. t. 2, ch. XV.

[2] *Incapable naturellement de parvenir à la certitude, contraint de douter de tout et de lui-même, la raison l'entraîne invinciblement dans le pyrronisme absolu; de sorte que la plus noble de ses facultés lui serait une cause de mort, s'il n'existait en lui je ne sais quel principe énergique de foi qui le conserve, en le forçant de déférer à l'autorité générale.* Essai etc. tome second ch. XV.

[3] *Essai* etc. tom. 2, ch. XVII.

lasciandolo col solo: *cogito, ergo sum;* questa dottrina al contrario vuol l'individuo unito e strettamente rannodato con l'intero genere umano. Dove Cartesio annullava l'autorità e stabiliva come supremo criterio del vero la sola privata evidenza; questa dottrina per opposto rigetta la privata evidenza e stabilisce come unico criterio del vero l'autorità dimorante fuori dell'individuo. Potrebbe pensarsi una opposizione più recisa e più radicale?

Così dee giudicarsi guardando alle sole apparenze; ma il fatto va diversamente, se si penetra la sostanza. In prima lo spirito del sistema Cartesiano non è, a voler dire il vero, il *cogito, ergo sum;* che, come vedremo in altro luogo, può benissimo togliersi per punto materiale di partenza in un procedimento scientifico, purchè si spogli delle stranezze onde il filosofo francese venne avviluppandolo. Nè quello spirito consiste nell'evidenza individuale per sè stessa, la quale fuori del senso subbiettivo datole da Cartesio può, come parimenti vedremo appresso, ridursi a legittima interpretazione. Ma esso propriamente consiste nel dubbio, stabilito qual previa condizione del sapere, e nell'indipendenza della ragione elevata a giudice e norma del vero obbiettivo. Or queste due cose tanto è lungi che sieno schivate nel sistema di cui trattiamo, che anzi sono condotte ad un grado più esplicito e più formale.

5. Anche il Lamennismo comincia dal dubbio. Esso rigetta come vacillanti tutte le conoscenze individuali avute innanzi dall'uomo, non escluso il sentimento della propria esistenza. Anch'esso prende le mosse dalla ricerca d'un criterio di verità, prima del quale non ammette veruna certa cognizione. « Nostra prima cura, esso dice, « vuol essere di assicurarci se ci ha per noi un mezzo di conoscere « con certezza, e qual sia questo mezzo; in altra guisa la nostra ra- « gione mancando di base, ci converrebbe dubitare di tutto senza « eccezione [1] ».

Cartesio dubita, ma si sforza di apparecchiarsi almeno nella consapevolezza dello stesso dubbio un sostegno per non cadere nel nulla intellettuale. S'insospettisce della veracità di tutte le sue potenze conoscitive; nondimeno per un privilegio, di cui non può assegnarsi ragion sufficiente, tranne il bisogno ch'egli ne avea, eccettua dalla comune proscrizione la coscienza. Egli erra, non può negarsi, per-

[1] *Notre premier soin doit être de nous assurer s'il existe pour nous un moyen de connaître certainement, et quel est ce moyen; autrement notre raison manquant de base, il nous faudrait douter de tout sans exception.* Essai sur l'indifférence etc. Tom. 2, ch. XII.

chè si colloca sopra un principio falso e contraddittorio, malamente applicando al procedimento filosofico in generale la maniera di combattere buona ad usarsi contro gli scettici. Egli trasforma in regola comune d'igiene per tutti i corpi anche sani il metodo che suol praticarsi per curare una specie d'infermi. Egli disconosce lo scopo della filosofia, che non è di crear la certezza, pretensione assurda e contraddittoria, ma sol di chiarirla ed ampliarla. Tuttavolta il suo dubbio è più temperato, nè ancora è condotto a quella forma universale ed assoluta a cui venne poscia elevato da Kant. Ma il Lamennais fin da principio l'innalza a tal grado stabilendo doversi dubitar di tutto senza eccezione, finchè non ci siamo assicurati d'aver un mezzo di certezza e non abbiam definito qual sia questo mezzo. Ognun vede che siffatta maniera di dubitare trascende il dubbio Cartesiano ed è conforme piuttosto al dubbio della scuola critica, che vuole come investigazione preliminare in filosofia questo quesito: se la conoscenza è possibile.

6. In secondo luogo dicemmo che il Lamennismo racchiude un razionalismo assai peggiore del Cartesiano. Se la ragione individuale di Cartesio dovea per processo logico riuscire all'*Io puro* di Fichte; avea almeno bisogno d'esserci portata per gradi, e richiedea qualche tempo per pervenirvi.

L'*Io* segregato per Cartesio da tutta la circostante natura e lasciato solo nel recinto della coscienza a trastullarsi colle sue idee chiare e distinte, non potea trasformarsi di botto in un essere assoluto che fosse principio e fonte d'ogni realità e d'ogni vero. Egli sentiva tuttavia de' limiti che d'ogni parte il circoscrivevano; sperimentava il bisogno d'un sussidio esteriore; veniva stimolato dall'istinto a svolgersi ed operare in mezzo alla Società, riappiccando colla natura quel vincolo che un istante di pazzia avea tronco. Adunque per non permettergli di dare addietro, e per costringerlo a proseguire nell'incominciato cammino, era necessario da prima fermarlo stabilmente nello stato d'isolamento, levargli ogni speranza di più comunicare col mondo esterno, persuadergli invincibilmente che dal suo fondo egli dovea trarre ogni cosa e star contento alla sola certezza che quinci risultava. Dunque il Criticismo col suo esame degli elementi *a priori* dell'umana conoscenza, dei limiti e del valore della nostra certezza; colle sue inferenze delle antinomie della ragione; colla sua lotta tra i *numeni* e i *fenomeni*; colla sua subbiettività insormontabile; colle sue forme spoglie d'ogni realità obbiettiva: era un intermezzo necessario ed un passo assolutamente richiesto per giungere a quell'estremo. Quando tutto ciò fosse stato

fatto, allora solamente potea sorgere un più audace ingegno e di logica più severa, il quale sprezzando ogni freno e ricusando le ambagi e le mezze misure elevasse l'*Io*, omai affrancato da ogni ordine esterno, ad indipendenza assoluta costituendolo autore e principio dell'essere e della conoscenza. In somma il panteismo di Fichte era bensì radicato nell'individualismo di Cartesio; nondimeno avea uopo d'un secolo e mezzo e dei fomenti del Kantismo per germinare e fruttare.

Nel Lamennismo non ci ha mestieri di tutto questo. Esso accenna ben per tempo al panteismo umanitario che poi l'autore medesimo avrebbe manifestamente insegnato in un'opera susseguente. Esso nel magnificare la ragione, ti presenta fin da principio un obbietto appariscente e grandioso. Non ti mostra il solo individuo nella sua imbecillità e ristrettezza, ma il genere umano in massa, con tutti i presidii e gl'incrementi delle sue forze collettive, con tutti gli aiuti della sua sociale coltura. Esso ti dice che la ragione della società è immedesimata con la ragion generale, a cui fin dalle prime mosse attribuisce la infallibilità divina. Esso di buon'ora fa trasparire dove tende con codesta sua singolare teorica; anzi, a toglierti la noia del divinarlo o dell'aspettar tempo a vederlo, te lo spiffera di sua propria bocca con parole assai aperte e spiattellate: la ragion generale identificarsi fontalmente con la ragione di Dio, e l'aderire all'autorità comune essere un avvivarsi ai raggi stessi dell'eterna intelligenza [1]. Dio diventato anima del genere umano, ecco l'inferenza ultima del sistema; o, se più ti talenta, l'uomo collettivo divenuto Dio, e l'accordo dei giudizii umani formante la ragione divina.

7. Il Lamennais senz'addarsene cade negli stessi falli che rimprovera ai suoi avversarii. « I falsi sistemi filosofici, egli dice, accet-« tati a volta a volta da Aristotile in qua, e di cui l'influenza si este-« se fin nelle scuole cristiane, avevano tutti una stessa tendenza. « Essi gittarono gli spiriti nel vago, sostituendo pure astrazioni alla « realità delle cose. Non considerando giammai, se non l'uomo so-« litario, e privandolo così dell'appoggio della tradizione, essi l'ob-« bligarono di cercare in se stesso tutte le verità necessarie, e la « certezza di queste verità; attribuendo alla ragione di ciascun in-« dividuo i dritti della ragione universale, della ragion divina me-« desima, ed affrancandola da ogni dipendenza, come da ogni au-« torità. Da quel punto l'uomo fu l'unico maestro delle sue cre-

[1] Vedi il capo XX e passim il 2° e 3° volume.

« denze e de'suoi doveri; egli fu infallibile, egli fu Dio; poichè s'ar-
« rogò la pienezza della sovranità intellettuale, e in luogo di dire,
« come la Religione e il senso comune gli comandano: *Dio è, dun-*
« *que io sono*, egli si collocò insolentemente alla testa di tutte le
« verità e di tutti gli esseri, dicendo: *Io sono, dunque Dio è* [1] ».
Questo discorso è simile a quello di tutti i novatori moderni, studiantisi di screditare le scuole cattoliche, e massimamente quelle del medio evo colla speciosa influenza aristotelica. È pieno altresì di equivoci, confondendo l'ordine ontologico coll'ordine logico, il mezzo di conoscere la verità col fonte stesso della verità, l'autorità, come diritto di comandare coll'autorità come motivo sufficiente di credenza. Ma quello che massimamente vogliamo osservare si è che tutto intero si può ritorcere contro l'Autore; perciocchè l'accusa che egli muove all'*io sono* di Cartesio milita in egual modo contro l'autorità o la ragion generale da lui stabilita. E vaglia il vero, se giusta il Lamennais è peccato filosofico l'inferire l'esistenza di Dio dalla esistenza della ragione individuale, non vediamo perchè non debba essere egual peccato l'inferire l'esistenza di Dio dalla esistenza della ragion generale. Ora questo appunto fa egli; deduce l'esistenza di Dio dall'esistenza del consenso dei popoli: *Dieu est, parce que tous les peuples attestent qu'il est* [2]. Non vi sembra di veder qui una formola simile alla Cartesiana? Se Cartesio diceva: *Io sono, dunque Dio è;* il nostro Autore dice del pari: *È l'attestazione de' popoli, dunque è Dio.* Ecco dunque, potrebbe alla sua volta rinfacciargli un Cartesiano, l'attestazione de' popoli collocata insolentemente alla testa di tutte le verità e di tutti gli esseri! Che se il Lamennais si scusasse col dire che l'autorità del genere umano è messa a capo di ogni certezza come semplice attestatrice d'un fatto; il medesimo potrebbe ripigliare il Cartesiano, che l'*io sono* o l'*io penso* di Cartesio è stabilito come semplice testimonio di una idea. Ma il vero è che amendue questi sistemi sono nella medesima via tendente a divinizzare, l'uno la ragione individuale, l'altro la ragion generale, di cui la Chiesa stessa si stabilisce non esser altro che semplice manifestazione come già erasi fatto della civile società [3]. Onde si vede che l'Autore fin da quest'opera fermava i

[1] *Essai*, t. 3, ch. XXI.
[2] *Essai* ecc. t. 2, ch. XVI.
[3] *La société politique atteste les vérités contingentes ou les faits sur lesquels elle repose, ses institutions, ses lois, etc.; et son témoignage, expression de la raison générale, est certain. La société spirituelle atteste les vérités immuables*

principii, sopra dei quali avrebbe poscia innalzate le moltitudini a supremo principio di Fede in religione e di Sovranità in politica, siccome qui le innalzava a supremo principio di Scienza in filosofia. Per tal guisa si apriva l'adito in tutti e tre codesti ordini alla democrazia assoluta, che sembra in fin de' conti lo scopo pratico di tutto il sistema.

8. Dove poi la ragion generale si volesse porre non più in esterna, ma in interna comunicazione cogl' individui (il che sembra più conforme alla prerogativa di vita che l'Autore sovente le attribuisce) essa minaccerebbe di diventare l' intelletto universale di Averroes, val quanto dire una ragione astratta e comune, la quale sussistendo in sè stessa si riveli e si manifesti agl' individui, nei quali si singolareggia ed incarna. Ciò assai chiaramente vien inculcato da uno dei primi fautori del Lamennismo; il quale svolgendo i principii del suo maestro così si espresse: *Ora che è finalmente codesta ragione in ciascun uomo? Questo termine generale comprende due cose differentissime. In prima, essa è una partecipazione della ragione comune in tutti gli uomini. Sotto questo rispetto la ragione in ciascun uomo non è che la ragione universale individuata in lui* [1]. In tal modo una dottrina inventata per combattere il razionalismo verrebbe a coincidere perfettamente con esso. Mercecchè riprodurrebbe sott' altra forma l' eclettismo francese, che spiega la certezza e lo svolgimento dell' umana conoscenza per la rivelazione o manifestazione fatta agli individui tutti della nostra specie da una non so qual ragione impersonale distinta da essi, ma che in essi apparisce, e che ora si dice essere il Verbo di Dio ed ora Dio stesso [2].

sur lesquelles elle repose, ses dogmes, ses préceptes etc. et son témoignage, expression de la raison générale, est certain. Essai sur l'indifférence etc. t. 2, ch. XX.

[1] *Maintenant qu'est-ce que la raison dans chaque homme? Ce terme général comprend deux choses très-différentes. Premiérement, elle est une participation à la raison commune à tous les hommes; sous ce rapport, la raison dans chaque homme n'est que cette raison universelle individualisée en lui.* Des doctrines philosophiques sur la certitude etc., pag. 67.

[2] Così insegnava il Cousin nell' Università di Francia, e così ripetevano da buoni pappagalli gli allievi suoi. Quest'uomo dopo avere col razionalismo e panteismo infetta gran parte della gioventù francese, ora per giusto giudicio di Dio sopravvive alla sua fama, ed è simile a un architetto che vede sotto i suoi occhi andare in fascio l'edifizio da lui rizzato. Egli in un co'suoi pestilenti filosofemi, di fondo alemanni ma vestiti leggiadramente alla francese, è al presente caduto non solo in dispregio, ma pressochè in dimenticanza. Tutto s'accelera a' tempi nostri; anche la durata delle riputazioni efimere, anche i trionfi dell'errore.

ARTICOLO III.

Il Lamennismo distrugge ogni certezza naturale.

9. Veniamo ora a considerare l'intrinseca assurdità che codesto sistema racchiude relativamente alla conoscenza; essendo questo l'aspetto diretto sotto cui dobbiam riguardarlo in questo luogo. Nel che fare ci atterremo a quelle ragioni che sono più cospicue e più palpabili, e però più confacenti alla comune portata.

Da prima avvertiamo che questo sistema, ancorchè fosse atto a produrre la certezza nel filosofo (il che vedremo eziandio esser falso), tuttavolta l'annullerebbe nell'uomo volgare; val quanto dire nella gran maggioranza del genere umano. Imperocchè i soli filosofi, i soli dotti, e dotti di scienza non ordinaria, sono quelli che posson conoscere intorno alle verità più vitali nell'ordine sì speculativo come pratico che cosa ne pensi la ragion generale, e qual accordo di giudizii campeggi tra le tante svariate opinioni degli uomini. Ora fino a tanto che questa conoscenza non siasi acquistata, d'aver certezza è niente; l'individuo dee dubitare; se si fida alle relazioni dei sensi o ai dettami della ragione, ci si fida temerariamente e senza saldo motivo. Potrà egli avere una probabilità più o meno estesa, una opinione del vero; potrà sentire un impulso ad aggiustar fede a quanto gli dettano le sue naturali facoltà; ma ottenere una vera certezza, un assenso che escluda ogni dubbio, ei non potrà giammai; perchè non possiede nè fa uso del mezzo da cui un tale assenso dipende, che è la ragione universale ossia l'autorità del genere umano. Codesta ragione, codesta autorità dovendo essere perpetua, comune, costante, non può conoscersi senza il corredo di una erudizione vastissima, nè senza il presidio dell'arte critica. In altra forma come potrebbesi nell'immenso oceano della storia, dal confronto dei popoli, attraverso l'onde successive delle generazioni, venir discernendo quali sieno que' concetti e quei giudizii in che tante teste insieme accordaronsi? Un tal frutto non potrà cogliersi se non dopo molte fatiche, coll'aiuto d'una natura privilegiata per forze e per ingegno, e in mezzo a circostanze che permettano il travagliarsi in diuturne investigazioni e profonde. Ma come volete che la più parte degli uomini, la loro totalità, sarem per dire, possa applicarsi a studio sì grave, sì lungo, sì malagevole? Ella cer-

tamente non è impresa da pigliare a gabbo, descriver fondo alla storia dell'umano pensiero

Nè da lingua che chiami mamma e babbo.

In che modo dunque si troverà idoneo a sì gran còmpito l'impiegato, il commerciante, il soldato, l'artista; per nulla dire del campagnuolo e del facchino? Convien dire che questi miserelli dovran restarsene senza criterio di verità; e per conseguenza senza quella indubitata certezza che finora si era creduta esser patrimonio comune di tutti che ci vivon quaggiù e che non sono nè bambini nè mentecatti. Infelici! essi dovran contentarsi d'andare innanzi alla carlona, reggendo la vita sopra giudizii che per non essere confortati dalla contezza del consentimento universale, potrebbero trovarsi falsi, e mai non possono esser norma di azioni ragionevoli e quindi umane.

10. Veggiamo bene ciò che dicono alcuni novelli sostenitori del sistema, fingendo di volerlo rammorbidire alcun poco per renderlo, se fia possibile, men ripugnante. Essi dicono doversi distinguere due specie di certezza: la *naturale*, e la *razionale*. La certezza naturale, secondo essi, sorge dall'uso dei mezzi ordinarii di conoscere; quali sono la coscienza per le verità internamente sentite, l'intuizione intellettuale per le verità interiormente vedute, la relazione de'sensi pei fatti esterni. La certezza razionale per contrario nasce dall'uso d'un criterio più alto, cioè di quello ch'è la ragion prima nella sintesi progressiva e l'ultima nell'analisi regressiva di tutte le ragioni, in vigor delle quali l'animo nostro aderisce legittimamente e irremovibilmente all'obbietto. Il criterio generatore di questa seconda specie di certezza affermano essere la ragione universale, ossia l'autorità del genere umano, che al solo filosofo appartiene di adoperare. Ma non per questo gl'indotti e i non filosofi resteranno condannati a dubitare perpetuamente. Imperocchè essi possono conseguire la prima specie di certezza, che germoglia dall'uso dei mezzi privati di conoscenza; i quali si riferiscono alla ragione individuale e sono ancor essi infallibili nel loro ordine, sebben godano di dignità inferiore al criterio filosofico ch'è propriamente il principio fondamentale della certezza. Così alcune scuole odierne di Francia, le quali credono poter di leggieri rappattumar la bisogna col benefizio di tanto opportuna distinzione.

11. Ma, con pace di questi signori, cotal distinzione ci sembra una pretta stravaganza. Da prima non è niente sodo, nè stabile, nè

ragionevole quella specie di muro divisorio che si pretende alzare tra l'idiota e il filosofo. Siffatto muro tenderebbe a ricisamente disgiungere e spartire l'uno dall'altro in affare di conoscenza: talmente che il primo adoperi un mezzo, il secondo un altro al tutto diverso da quello; il primo segua la natura, il secondo la ragione, distinta dalla natura; il primo acquisti certezza benchè non ne possegga il principio fondamentale, il secondo possegga questo principio, ma prima di possederlo già goda della certezza, la quale non si sa come era sorta innanzi che se ne gittassero le fondamenta.

Di più, in che modo dovrà intendersi quella certezza naturale dell'idiota distinta e diversa dalla certezza razionale del filosofo?

— Essa è una certezza che ha per sostegno la sola natura.

— Ma che? La natura dell'idiota non è appunto la ragione? Vorremmo noi negargli l'essenza umana?

— Questa natura per altro non è in lui coltivata e perfezionata dall'arte.

— Che monta? Essa non cessa per questo di essere ragione; e però la certezza che ne germoglia dee di dritto dirsi razionale, quantunque non si appelli filosofica; intendendo per filosofica quella certezza la quale, benchè si appoggi allo stesso fondamento della naturale, vi aggiunge nondimeno del suo una riflessa conoscenza e una più chiara e distinta idea del medesimo.

E di vero tra i mezzi dati da Dio all'idiota per acquistar la certezza naturale gli stessi avversarii annoverano, come più sopra rapportammo, l'intuizione intellettuale delle verità interiormente vedute, val quanto dire delle verità astratte. Or queste, secondo la dottrina di S. Tommaso e di S. Agostino, abitano nell'interno di ciascun uomo, cioè nell'apprension della mente: *in interiore homine habitat veritas* [1]. Ci si dica dunque di grazia, codesta intuizione intellettuale non è essa un atto della ragione? È forse la ragione altra cosa che l'intelletto? Non si esprime con un tal nome la mente umana in generale, e, allorchè pigliasi in senso stretto, non è tolta a significare una funzione della facoltà intellettiva, in quanto dalla percezione de'primi principii si volge a cavarne le conseguenze?

12. Ripiglierà taluno, l'intuizione dell'idiota essere meramente istintiva; essere un bisogno non ragionato di credere a qualche cosa; essere un atto estorto da cieco impeto di natura, senza vision del motivo sopra cui l'assenso della mente venga fondato. Ma allora si distruggerebbe ogni evidenza nell'umana cognizione, rinnovellan-

[1] S. Agostino, *de ver. relig.* cap. 39.

dosi i giudizii sintetici a priori di Kant, prodotti per semplice ed istintivo accozzamento di forme subbiettive, e si ristorerebbe la così detta spontaneità dei razionalisti francesi, intorno alla quale affastellaronsi tante capestrerie. Ma senza ciò, non incorrerebbesi con tal risposta una manifesta contraddizione, appellandosi *intuizione intellettuale delle verità interiormente vedute* un atto della mente che nulla intuisce e nulla vede?

Per fermo in che consiste la verità che la mente abbraccia colla sua intuizione? Consiste nella convenienza o disconvenienza di due nozioni, cioè di un predicato con un subbietto posti a fronte l'uno dell'altro. Io dico: *il sole è lucente; la parte non è eguale al tutto, di cui è parte.* In che è riposta la verità obbiettiva di questi giudizii? Nel convenire il predicato di *lucente* al subbietto *sole*, e nel disconvenire il predicato di *eguaglianza col tutto* al subbietto *parte.* Se dunque si concede che la mente dell'idiota intuisce e vede l'accordo o disaccordo di que'due termini (e ciò si concede certamente allorchè si annovera tra i mezzi naturali di certezza l'*intuizione intellettuale*); come potrà poi affermarsi che quell'atto della mente è un giudizio cieco, un assenso privo di luce? Non sarebbe questo un congiungere insieme ed affermare concetti contraddittorii, accoppiando tra loro sotto il medesimo aspetto luce e tenebre, visione e cecità?

Replicherassi che quivi si vede l'oggetto, ma non si vede il motivo pel quale l'animo vi aderisce. Ma come ciò, se quivi il motivo coll'oggetto stesso s'identifica e si confonde? Imperocchè il motivo in quei giudizii non è altro che il fatto stesso della ideale o real convenienza o disconvenienza de'due termini presenti allo spirito, la quale costituisce appunto la verità che dagli avversarii si concede essere interiormente veduta per intuizione intellettuale.

ARTICOLO IV.

Differenza tra la certezza volgare e la filosofica.

13. A mostrar pienamente la vanità della fatta distinzione, giova il chiarire con qualche esattezza la differenza che corre tra la certezza filosofica e la certezza volgare.

L'uomo, fatto da Dio per conoscere il vero ed operare il bene, può, in qualunque condizione si trovi, far l'uno e l'altro in maniera più o meno compita e perfetta. Massimamente rispetto ad alcune verità, indispensabili alla vita morale ed umana, il provvidentissimo Autore della natura ha dotato ciascuno di facoltà opportune a co-

noscerle imprimendo nell'animo nostro un segnacolo della divina sua luce. *Molti dicono: chi ci manifesterà ciò che è bene?* Alla quale interrogazione risponde il Salmista: *È segnato sopra di noi il lume del tuo volto, o Signore* [1].

Che se nell'ordine di grazia, a cui Iddio degnò elevarci, in un co' dommi soprannaturali ci son rivelate molte verità d'ordine naturale, specialmente più difficili a derivarsi dai primi principii, fu questo un grazioso dono ch'Egli ci fece, acciocchè l'uomo entrasse fin da principio con maggiore stabilità e universalità, e senza mescolanza di errori in possesso d'un bene sì necessario. Ma non fu in niuna guisa assolutamente richiesto dall'ordine di natural provvidenza che tali verità procedessero da divina rivelazione; nè l'esser quelle per tal via procedute appalesa in alcun modo nativa ed essenziale impotenza per parte dell'umana ragione a procacciarlesi per via di razionale discorso.

Non può fare che i sensi di ciascun uomo non percepiscano gli oggetti esterni, e che per via dell'immaginazione non ne trasmettano all'intelletto le accolte percezioni. L'intelletto poi non è solo potenza, ma è attività e luce ideale. Come i raggi della luce materiale valgono a render cospicue all'occhio le superficie e le figure dei corpi: così lo spirituale fulgore ond'è dotata la mente nostra, partecipazione del sole eterno che è Dio, vale a renderci visibili le idee che contengonsi esemplate negli obbietti concreti della natura, immagini ancor essi e copie degli archetipi divini.

14. Noi non intendiamo qui spiegar l'origine delle intellettuali conoscenze, non essendone questo il luogo. Ma quale che sia la spiegazione che voglia darsene, certo è che essa non dee scostarsi molto da questi due termini: dall'attività o luce intellettual della mente, e dalla presenza dell'obbietto contenuto in qualche modo nella percezione de' sensi. Noi svolgeremo altrove questa dottrina, quando ci verrà in concio di parlarne exprofesso nella seconda parte del libro. Al presente basti l'autorità dell'altissimo tra i metafisici, dai dettami del quale chiunque allontanasi è costretto a prorompere nella esagerazione e nell'errore. S. Tommaso adunque ci fa sentire che l'intelletto nostro considerato in sè stesso vien determinato a' suoi concepimenti dalla presenza dell'obbietto intelligibile, e che l'obbietto diventa intelligibile pel lume dell'attività intellettiva di cui siamo insigniti: *Potest intellectus noster considerari uno modo secundum se, et*

[1] *Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Salmo IV, 6, 7.

sic determinatur ex praesentia intelligibilis...et hoc modo contingit in his quae statim lumine intellectus agentis intelligibilia fiunt, sicut sunt prima principia [1].

Or la mente nostra può uscire nella conoscenza del vero con un doppio movimento: l'uno istintivo e spontaneo, l'altro riflesso e volontario. Il primo è opera di natura e dell'innata propensione che hanno le nostre facoltà conoscitrici ad operare intorno al proprio obbietto: il secondo è opera della volontà, per la quale liberamente ci determiniamo a tornare con l'attenzione dell'animo sulla precedente cognizione istintiva, e riconoscerla e ripensarla e sciogliερla per via d'analisi negli elementi ch'essa racchiude, per quindi ricostruirla in vigor della sintesi in una conoscenza più distinta e più chiara.

Così l'uomo per questo stesso che è fornito di sensi e di ragione percepisce l'esteriore natura, ne ammira la varietà e l'ordine, sente il proprio pensiere e la propria esistenza, intuisce la verità de' principii nelle idee raccolte nel suo spirito, si eleva mediante il raziocinio a dedurre la causa prima dagli esseri finiti e contingenti che come tali si rivelano insufficienti ad esistere per virtù propria. Poscia apparendogli a fronte l'una dell'altra le conseguite conoscenze scorge i facili nessi, ond'esse sono insieme legate, e ne deriva moltiplici applicazioni nell'ordine ora fisico, ora morale. Tutto questo per semplice impulso di natura, e talvolta anche a mal nostro grado. Ma l'uomo, come è detto, è inoltre dotato di riflessione e di libera volontà. Egli adunque può, dove gli talenti, ripiegarsi con l'animo sopra la precedente cognizione, rileggerla in certa guisa, considerarne gli elementi integrali a parte a parte, rifarne intellettivamente il lavoro, sicchè ne spicchi più viva luce e si converta in principio di ulteriori inferenze.

La prima sorta di tali procedimenti costituisce il senso comune, la seconda costituisce la filosofia. Quella dicesi senso comune, cioè senno, intendimento, pensare comune, sapienza volgare, come chiamolla il Vico; perchè è patrimonio di tutti: laddove la seconda è possesso di pochi, che prediligendo il sapere non sanno star contenti a quella più tenue ed imperfetta conoscenza la quale ti manifesta il vero; ma, senza che tu sappia renderti conto del come e del perchè lo possiedi, ti rivela gli effetti; e spesso non ti fa assorgere alle cagioni, specialmente se sieno alquanto astruse o rimote. In somma quel primo modo di conoscere dicesi senso comune per opposizione al privilegio; in quanto l'altro più perfetto è proprio solamente di

[1] Dist. 23. Q. 2. Art. 2. q. 1.

coloro che, favoriti dall'ingegno e dalle circostanze, sono in grado di dedicarsi a più laboriose investigazioni ed elevate.

15. A raccogliere in breve la differenza che passa tra l'una e l'altra specie di cognizione, possiamo dire che la prima è confusa, quasi priva di consapevolezza e poco estesa nelle sue deduzioni. È confusa, perchè la distinzione nella conoscenza procede dagli atti riflessivi della mente, coi quali si discernono e si separano i diversi elementi mescolati e stretti in una sola rappresentanza. È quasi priva di consapevolezza, perchè sebbene se ne abbia una qualche coscienza, essendo la coscienza inseparabile dall'atto della intelligenza; tuttavia non se ne ha coscienza riflessa, per la quale il conoscente dia conto a sè medesimo della propria operazione. È infine poco estesa nelle sue deduzioni; perchè i principii non manifestano i loro svariati aspetti e le loro più recondite applicazioni, se non vengono consultati e scossi e cercati per ogni verso da atti meditativi dell'animo e metodicamente ordinati nella loro reciproca connessione. Le quali cose procedono dal ritorno della mente sulle cogitazioni già avute; e però i vantaggi che ne risultano appartengono alla conoscenza riflessa e son proporzionati alla forza, lunghezza e intensità onde quella si esercita. Di che si vede, che il senso comune si distingue dalla Filosofia come l'imperfetto si distingue da ciò che è perfetto: ma entrambi si trovano sulla medesima via, appartengono sostanzialmente allo stesso ordine, partono da un identico principio; benchè l'uno sosti a mezza strada, l'altra rifaccia con nuova lena il cammino e trascorra più oltre. Passa qui in certa guisa quello stesso divario, che corre tra la logica che appellasi naturale, e la logica che suol nomarsi artifiziale. La prima si distingue dalla seconda, non in quanto sieno due Logiche diverse, ma in quanto la seconda involge la prima colla giunta della perfezione recatavi dall'arte; dove la prima contiene il solo naturale procedimento, lasciato a sè stesso. Per simil modo il senso comune importa la ragione umana secondo che si svolge spontaneamente senza il presidio dell'arte; la Filosofia vi aggiunge questo presidio, ma suppone ed inchiude quel primo svolgimento spontaneo.

16. L'arte non crea; trasforma bensì e lavora la natura valendosi de'suoi stessi principii: *In his quae fiunt a natura et arte eodem modo operatur ars et per eadem media, quibus et natura* [1]. Adunque la Filosofia non crea la conoscenza, nè la certezza che ne rampolla; ma la riceve dal senso comune, e solo la riconosce, la svolge, la coordina, la riduce a termini scientifici, e se ne fa scala da sollevarsi

[1] S. TOMMASO Quaestio *De magistro* art. I.

più alto a nuove cognizioni, applicando i principii e le inferenze già ottenute a nuovi dati offertile dall'esperienza. Ma il fondo primo, il sostrato, la materia grezza, se così piace chiamarla, di tutto il suo lavorìo è sempre il senso comune; vuol dire lo svolgimento spontaneo ed istintivo della ragione naturalmente operante. Quivi debbon trovarsi gli elementi primitivi della conoscenza e della certezza in generale; qualunque altro principio la filosofia si foggiasse per propria creazione, sarebbe un trovato chimerico, atto solo a baloccare gli sfaccendati. Però noi dicemmo e il ripetiamo novellamente: ogni vera filosofia dover fondarsi sul senso comune, di cui essa non è altro che come il comento e una ragionata e più ricca esplicazione.

Da tutto ciò, senza che noi il diciamo, apparisce stranissima cosa essere lo stabilire un criterio di certezza volgare ed un altro di certezza filosofica. Chi così pensa è simile a chi stabilisse una Logica pel genere umano che non filosofeggia, ed un'altra diversa per quei che filosofeggiano. Sarebbe chiaro che questa seconda non potrebb'essere se non la logica de' pazzi, non essendone altra fuori di quella che ci è data dalla natura. Se la conoscenza filosofica non è se non la conoscenza volgare, chiarita, perfezionata e svolta in ulteriori inferenze; il criterio altresì che serve a lei di strumento e di norma per riconoscere il vero, non può essere infin de' conti se non il medesimo che serve di mezzo e di regola a quella per ravvisare ancor essa il vero sotto la semplice guida della natura. L'unica differenza che può ragionevolmente stabilirsi si è che quel criterio è dall'uom volgare adoperato senza averne distinta contezza, laddove il filosofo usa il medesimo criterio sotto la luce della riflessione, e però in quanto esplicitamente il riconosce come tale, il semplifica traendolo fuori dagli elementi ed aggiunti in cui nella conoscenza diretta trovavasi inviluppato, e lo espone con formole razionali e scientifiche.

ARTICOLO V.

La distinzione sopra recata si esclude dagli stessi avversarii, e però essi ricadono negli errori del Lamennais.

17. Ma che ci stiam noi travagliando con sottili indagini intorno all'umana conoscenza, per mostrare la falsità della distinzione addotta dagli avversarii? Essi forse ne son convinti meglio che noi; e se la recano in mezzo, ciò fanno per gittare polvere agli occhi facendo mostre di non dispogliare di ogni verità l'animo dell'idiota,

perchè gli lasciano la certezza istintiva, la quale provenga dall'uso non dell'autorità generale, ma de'mezzi privati di conoscenza. Contuttociò, poichè questa stessa privata evidenza si stabilisce da loro come latentemente appoggiata sopra la ragion generale, benchè l'idiota lo ignori; un solo viene ad essere in sostanza il criterio supremo della certezza, cioè l'autorità del genere umano, secondo che ravvisa poscia il filosofo.

Che a ciò riesca finalmente la pretesa distinzione, ci sembra chiaramente raccogliersi dalle stesse parole con che i suoi inventori la propongono. Essi ci dicono la certezza razionale appoggiarsi sopra quella ragione, la quale, essendo la prima nell'ordine progressivo, si scopre esser l'ultima nell'analisi regressiva di tutte le ragioni, in vigor delle quali l'animo nostro aderisce alla verità; e che siffatta ragione prima nell'un processo e ultima nell'altro, non è se non la ragion generale ossia il consentimento e l'autorità del genere umano.

Svolgiamo alquanto questo concetto in frasi più esplicite e chiare. Esso si riduce alla seguente sentenza. L'animo nostro aderisce alla verità, ma nell'aderirvi si fonda sopra diverse ragioni ordinate tra loro; la prima delle quali sostiene tutte le altre, e nell'analisi regressiva del loro concatenamento è l'ultima a scoprirsi. Così un viandante, il quale tornasse indietro a ricalcare una strada già da lui percorsa sbadatamente, s'imbatterebbe da ultimo in quel punto da cui prese le prime mosse. Or questa ragione, primo termine nell'ordine progressivo e ultimo nel regressivo, è la ragion generale ossia l'autorità. Sopra di essa si erge, in essa s'incentra ogni altro criterio o mezzo di certezza particolare, quali sarebbero il senso intimo, i sensi esterni, l'intuizione intellettuale, il discorso della ragione. Tutti questi criterii non dànno certezza se non in quanto son sostenuti da quella prima pietra fondamentale e avvalorati dalla sua influenza. Il rozzo non sapendo, per mancanza di riflessione, far l'analisi regressiva fino a scorgere quel primo fondamento, ristà a mezza strada e crede posseder la certezza in virtù di quei criterii particolari e secondarii. All'incontro il filosofo, sapendo far benissimo quell'analisi, scopre di fatto quel primo fondamento, sopra del quale ponta tutto l'edificio delle sue conoscenze.

Ecco in breve e senza ambagi la teorica degli avversarii. Essa per verità così esposta schiva le incoerenze obbiettate di sopra, e torna alla schietta dottrina del Lamennais. Ma tornando a questa schietta dottrina torna necessariamente agli assurdi in lei contenuti. Imperocchè qual ripugnanza maggiore che voler fondati sulla ragion ge-

nerale e sopra la testimonianza del genere umano i giudizii e le percezioni dell'uom volgare che nulla sa di ciò che si pensi codesta ragion generale; non bastando certamente a costituirla i pochi individui coi quali egli conversa nel suo villaggio o nella sua capanna? Certamente a produrre un tanto effetto, che meriti di denominarsi testimonianza del genere umano, richiedesi la maggioranza almeno degli uomini quanti ci vissero da Adamo infino a noi. Se dunque la contezza di sì grande autorità è all'idiota impossibile, come farà egli a formarne il fondamento delle sue individuali percezioni e de'suoi individuali giudizii?

Più; ancorchè egli potesse pervenire a quella conoscenza, nondimeno quante verità non gli converrebbe prima supporre! *Il vero si distingue dal falso; la certezza dall'incertezza; il genere umano è infallibile, la privata ragione è fallibile; per non errare io debbo appoggiare i giudizii di questa sull'autorità di quello; ecco qua un oggetto a cui la ragione del genere umano si pronunzia favorevole; eccone un altro a cui quella medesima ragion contraddice.* Questa e molte altre verità, cui, per non troppo allungarci, tralasciamo, son come altrettanti presupposti o condizioni necessarie, acciocchè l'autorità del genere umano possa usarsi con frutto e applicarsi a un oggetto determinato. Ora in virtù di qual criterio se ne avrà certezza dall'individuo privato? In virtù della stessa autorità del genere umano? Cadremmo allora in un circolo vizioso, e la condizione s'immedesimerebbe col condizionato, il presupposto con la seguela.

Finalmente cotesta ragion generale, fondamento primo, implicito o esplicito che sia, d'ogni certezza, dovrebbe per fermo percepirsi dall'individuo, perchè potesse giovarsene all'uopo di discernere il vero dal falso. Ora con qual mezzo la percepirebbe egli? Colla sua privata ragione? Ma la ragione privata per gli avversarii non può nulla da sè, perchè essendo fallibile può errare in ogni suo atto e intorno a qualsivoglia obbietto. Oltre a che, in qual modo l'autorità della ragion generale può concepirsi come fondamento della certezza dei fatti interni dell'animo, palesi alla sola coscienza dell'individuo? *Quae sunt hominis nemo scit, nisi spiritus hominis* [1]. La coscienza almeno di questi fatti individuali e soggettivi dovrà stabilirsi qual secondo criterio di verità indipendente dal primo e in esso non resolubile per guisa alcuna. Ma come allora la ragion generale sarà criterio supremo ed unico della certezza? Ci troviamo davvero chiusi in un labirinto, di cui non è facile trovar l'uscita.

[1] S. Paolo I ad Cor. 11, 1.

18. Un sol valico si presenta per uscire da tali strette, ed è se si dica: la ragione universale, benchè una in sè stessa, nondimeno non essere al tutto fuora degl'individui, non distinguersi interamente dalla ragione privata di ciascheduno, ma in essa individuarsi ed apparire senza cessare di essere ciò che è, nè perdere la propria universalità e sussistenza. Gli oracoli di lei non doversi raccoglier per udita, nè applicare mediante l'esercizio di altre potenze; essendo internamente rivelati all'individuo, a cui essa parla e manifestasi, e in cui in certa guisa s'incarna rivestendovi una forma particolare. Talmentechè la sua voce, i suoi dettami, parzialmente si avverino in ciascuno, ma integralmente si trovino in tutti, cioè nella gran collezione, che è come un sistema bene organato di trombe a cui essa dà fiato. Questa sola spiegazione canserebbe gli assurdi annoverati più sopra. Ma chi non vede che in tale ipotesi si tornerebbe manifestamente alla ragione impersonale degli Eclettici francesi, o meglio al Panteismo umanitario, pel quale Dio non è altro che il genere umano, in quanto si perfeziona e si svolge mediante l'incivilimento, e la ragione divina non si diversifica dalla ragion comune di tutti gli uomini presi in complesso, e di cui ogni individuo è come una particella? Veramente chi mira diritto in questa materia, non può a meno di non riconoscere che il Lamennismo non è congruente a sè stesso, anzi neppure è intelligibile, se non si risolve in così fatto panteismo, concependosi la ragione generale come la ragion di Dio che informa le singole menti e si manifesta pienamente nella congerie di tutte. E sarà comportabile che, non ostante lo zelo e la vigilanza de'sacri Pastori, un sistema gravido di tanta empietà e di tanto disordine si continui ad insegnare in alcune scuole ecclesiastiche della Francia?

ARTICOLO VI.

Astrazion fatta dai mentovati assurdi quel sistema manomette la scienza.

19. Se non che, fingiamo per poco che contro la dottrina impugnata non militi veruna delle ragioni finora proposte; con tutto ciò potrà essa, se non accettarsi per vera, almanco noverarsi tra le ipotesi filosofiche degne di questo nome?

In niuna guisa. E per fermo come volete che la filosofia accolga nel proprio campo una dottrina, la quale vi recherebbe il soqquadro e ne annienterebbe perfino il concetto? La filosofia è scienza; e la scienza consta di cognizioni certe ed evidenti. Ora il Lamennismo

distrugge ogni interna evidenza, perchè vuole che la certezza filosofica si appoggi unicamente all'autorità del genere umano; e ognuno intende che l'autorità è principio non di evidenza, ma di fede. Ove sì strana opinione prevalesse, noi dovremmo ammettere le singole verità, non perchè appariscono evidentemente all'intelligenza, nè perchè si deducono a filo di evidente discorso, ma solo perchè il consenso del genere umano ce ne fa testimonio: in quella guisa appunto che in Religione assentiamo ai dommi soprannaturali, non per visione diretta della mente, ma per l'autorità infallibile di Dio rivelante. In religione l'autorità di Dio, in filosofia l'autorità del genere umano: ecco la base, il motivo, la causa d'ogni nostra certezza nel duplice ordine, umano e divino. Come fede nell'uno, così fede nell'altro. Nè per verità da tale inferenza rifuggono gli avversarii; i quali anzi spiegatamente ti ripetono in cento luoghi: la certezza non esser altro che una fede piena in un'autorità infallibile, ogni certezza riposar sulla fede.

Ora la Fede non è la scienza. La scienza, come insegna san Tommaso e con lui tutti i filosofi, non nasce da motivo estrinseco all'obbietto, qual è l'altrui testificazione; ma nasce da motivo intrinseco, cioè dalla visione intellettiva del vero che si manifesta alla mente: *De ratione scientiae est, quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva* [1]. Allora si ha certezza scientifica delle conclusioni, quando esse si risolvono nei loro principii; e quindi la scienza certa d'alcuna cosa procede dal lume della ragione a noi per divina virtù interiormente comunicato, mediante il quale ci parla Dio; non procede dall'uomo che esteriormente ci ammaestra: *Conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia; et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur est per lumen rationis divinitus interius inditum, quo in nobis loquitur Deus, non autem ab homine exterius docente* [2]. S. Tommaso nega che la scienza si fondi sull'insegnamento dell'uomo; il sistema che combattiamo afferma che l'insegnamento dell'uomo sia l'unica base della scienza. L'opposizione non potrebbe essere più manifesta.

20. Ma poco male sarebbe se si perdesse la sola evidenza: il peggio è che vassene a monte ancor la certezza. E in prima, ciò è indubitato per quel che spetta alla scienza psicologica. Imperocchè la psicologia, tutta quanta ella è, si erge sull'interna osservazione, cioè sopra i fatti dell'animo riferitici dalla coscienza. Ora codesti

[1] *Summa theol.* 1. 2. quaest. 67, art. 3.
[2] S. Tommaso *Qq. Disput. De veritate* q. 11. art. 1.

fatti non si percepiscono se non dall'individuo che li prova in sè stesso, nè posson essere fontalmente accertati dall'altrui rapportamento. Potrà benissimo cercarsene come una ripruova nella coscienza degli altri uomini espressa nelle lingue, nei costumi, nelle istituzioni, e in quant'altro si riferisce alla vita esterna dei popoli, manifestazion dell'interna. Ma il fondo primo, il sostrato direm così, il punto luminoso che spande interna luce sull'oggetto, e lo fa materia di scienza, uopo è che sia la interiore esperienza che si ha di quegli atti riguardati in loro stessi, quali si trovano nella coscienza; benchè debbano poscia venire irraggiati dalla virtù fecondatrice dei razionali principii. Onde quell'antico precetto per la scienza dello spirito, che per la sua importanza venne dagli antichi attribuito ad un Nume, non era altro, se non γνῶθι σεαυτόν: *conosci te stesso*. Al che pienamente consuona l'ammonimento di S. Agostino intimandoci di non dover vagare al di fuori nella intuizione del vero, ma di ripiegarci sopra del nostro spirito: *noli foras ire, in teipsum redi*. Il Lamennismo al contrario, che pur vorrebbe darsi a credere per amico della dottrina di questo gran padre della Chiesa, ci prescrive tutto l'opposto: *noli in teipsum redire, foras exi*; lascia stare il vero presente internamente alla tua facoltà conoscitiva, cerca il solo esterno consenso degli uomini.

E fosse pure questo consenso di tal natura che potesse nel sistema di cui trattiamo somministrare alla mente nostra un valido sostegno sopra cui finalmente assodarci. Il vero è che, stando ai principii degli avversarii, esso altresì, chi con ragionevole occhio lo guardi, apparisce instabile e vacillante. Imperocchè gli avversarii affermano, che la ragione individuale è fallibile; e però vogliono che ricorriamo alla ragion generale, perchè essa sola è criterio infallibile di certezza. Ma ci dicano, se il Ciel li salvi, codesta loro ragion generale onde emerge? Non è essa il risultamento e la somma delle ragioni individuali? Il medesimo Lamennais definilla per la unità delle percezioni e per l'accordo dei giudizii privati [1]. Ora come una collezione di percezioni fallibili e di giudizii fallibili può diventare infallibile? La fallibilità e infallibilità sono attributi essenziali della natura. In che modo adunque si potrà passare dall'una all'altra per solo collegamento di parti che non muta l'essenza delle medesime? Finchè la ragion generale si compone di ragioni individuali create, essa continuerà ad essere essenzialmente fallibile, nè diverrà infallibile se non si converte nella ragione increata.

[1] Vedi l'articolo primo.

21. Che se la fallibilità delle ragioni individuali esclude da lor la certezza, lo stesso dee dirsi della ragion generale, che come composta d'elementi fallibili assolutamente parlando resta fallibile. Nè si dica ciò non vietare che in essa germogli la verità. Imperocchè se la ragion generale quantunque fallibile può partorire il vero, il medesimo dovrà affermarsi altresì della ragione individuale; non potendo nella somma avverarsi una perfezione di cui sieno affatto destituite le parti. O crederemo che una collezione di tenebre possa dare la luce, e una masnada di birci o di loschi possa formare un occhio diritto ed una vista aquilina? Se niuna ragione individuale usata debitamente porta seco la verità, come volete che questa verità rampolli mettendo insieme quelle erronee conoscenze?

Qui non ha luogo la fallacia del passaggio dal senso diviso al senso composto, di cui parlano i logici. Imperocchè qui non si tratta di un effetto complesso che si formi per agglomerazione e concorso di parti; si tratta bensì d'un effetto semplice, indivisibile, uno, che o è o non è, quale appunto è il vero. Ciascun uomo separatamente non può sollevare un gran peso; il possono nondimeno molti uomini uniti insieme. Perchè ciò? Perchè ciascuno ha una forza parziale corrispondente a una parte del peso da sollevare. Assommando insieme quelle singole forze, si ha una causa proporzionata all'effetto. Ma nel caso nostro non è così. Il vero non si forma per collezione di opinioni ossia di giudizii incerti; esso è un giudizio certo, irremovibile, conforme all'obbietto. Se ciascuna ragione individuale reca per parte sua un giudizio dubbioso, barcollante, infermo; come volete che dal loro accozzamento sorga un giudizio dotato di proprietà contrarie? Se niente è nel tutto che non debba trovarsi in qualche modo negli elementi che lo compongono; il vero non può trovarsi nella ragion generale, se non si trova nè tutto nè in parte nelle ragioni individuali: non potendo l'errore esser frazione della verità, nè la verità fattura dell'errore. Può aversi bensì una congerie di giudizii erronei; ma la congerie di giudizii erronei non è il giudizio vero. L'infallibilità non è la collezione delle fallibilità; siccome l'esistenza necessaria non è la collezione delle esistenze contingenti; altrimenti gli atei avrebbono vinta la lite.

22. Nè varrebbe ricorrere alla regola che suole servarsi allorchè si tratta di discernere la verità dei fatti storici, nei quali difficilmente si crede senza esitanza alla relazione d'un sol testimonio; per contrario si presta piena credenza alla concorde narrazione di molti. Conciossiachè eziandio in tal caso non è il semplice numero dei narratori che costituisce la veracità del criterio. Ciò è sì conto, che

dove potessimo per altra via accertarci che un narratore non potè fallare nel percepire l'obbietto, nè vuol mentire nel rapportarlo; noi gli presteremmo intera fede, ancorchè fosse solo. Per l'opposto, noi non crederemmo anche a più migliaia di testimonii, dove sapessimo che tutti hanno lo stesso interesse a mentire, o che tutti poterono andar soggetti alla medesima illusione.

Dunque non il numero per sè stesso, ma altri aggiunti che vi si accompagnano e che nella moltitudine si manifestano più chiaramente, fanno la forza del testimonio. Codesti aggiunti sono quelle congiunture le quali dimostrano che i narratori del fatto non poterono illudersi nel percepirlo, nè possono convenire in una stessa bugia, siccome discrepanti fra loro per diversità di circostanze e per opposizione di brame.

Laonde tanto è lungi che questo esempio possa favorire i Lamennisti, che anzi ne rovina la causa. Mercecchè nell'uso dell'autorità nei fatti storici, noi presupponiamo che i singoli testimonii abbiano dovuto individualmente percepire la verità dell'accaduto e vogliano lealmente narrarlo. Il loro consenso poi, stante la disparità di affetti e di qualità personali in coloro che percepirono e narrano il fatto, ci è solo un segno estrinseco per sicurarci che in essi non manca nè la verità della percezione, nè la sincerità della narrazione. Imperocchè quantunque sia vero che un incidente peculiare possa impedire in questo o quell'individuo la retta percezion dell'oggetto, e che qualche utilità particolare possa allettarlo a mentire; ognun vede che l'uno nè l'altro non può ragionevolmente sospettarsi, quando molti, evidentemente non soggetti al medesimo pericolo d'illudersi, nè potuti essere stimolati dalla medesima utilità, convengono in una concorde testimonianza.

ARTICOLO VII.

Si rifiuta l'argomento preso dalla fallibilità della ragione individuale.

23. Ebbene, dirà qualcuno degli avversarii, questo stesso è quello che noi pretendiamo con lo stabilire l'autorità generale qual criterio della certezza filosofica. Intendiamo avere un segno estrinseco che indubitatamente ci assicuri di tale o tal vero. Spieghiamo più chiaramente questa loro ritirata.

La ragione individuale è fallibile; ciò non potrebbe negarsi senza attribuirle le prerogative divine. Or quantunque cotesta fallibilità della privata ragione non involga che essa erri sempre ed in tutto,

nondimeno è da concedere che in molti casi l'errore possa avvenire, e basterebbe l'esperienza a farcene persuasi. Per contrario l'errore è assai difficile a cadere in una gran moltitudine, e non può affatto avverarsi nella totalità degli uomini presi insieme; non essendo possibile che un medesimo impedimento (da cui risultar dovrebbe lo stesso errore) abbia luogo in persone e popoli diversissimi di luogo, di tempo, di coltura e di altre qualità che ad essi si riferiscano. Adunque benchè la verità per trovarsi nella collezione convien che si trovi negl'individui; tuttavia il consenso, che noi contempliamo, ci è indizio manifesto che essa vi si trova di fatto: laddove la ragione individuale, potendo ad ora ad ora fallire, ci lascia sempre in dubbio, se quella volta appunto sia il caso peculiare in cui falla. Ecco in che senso si dice che l'autorità del genere umano sia criterio supremo di certezza: si afferma cioè, esser lei come una tessera e un contrassegno indubitato dell'esistenza del vero.

24. Questo discorso mescola insieme elementi veri ed elementi falsi, e formatone un indistinto bizzarro, ne deduce una più bizzarra illazione. A risolverne il groppo, mettiamone in luce le parti vere, confutiamo le false, fermiamo nel legittimo aspetto le ambigue, e svanirà da sè stessa l'erronea inferenza.

La sola ragione divina è assolutamente infallibile; perchè essa sola è infinita, semplicissima, sempre in atto. Identificandosi con la intuizione di tutto il vero, essa non può per conseguenza deviarne senza deviare dalla sua medesima essenza. Ogni altra ragione creata è essenzialmente fallibile; cioè tale, che assolutamente parlando può scostarsi dal vero, la cui intuizione non costituisce la sua natura. Ciò ha luogo non solamente per la ragione individuale, ma ancora per la ragion generale, e universalmente per ogni intelligenza creata, cioè distinta dalla divina. Ma la fallibilità dice potenza, non dice atto. Fallibile adunque è quella ragione che considerata per sè stessa potrebbe fallire alcuna volta; ma non è necessario che realmente e molto meno che sempre fallisca. Anzi questa medesima possibilità di cadere in errore può benissimo esimersi dal venire all'atto per gratuito beneficio soprannaturale, come nei beati; o per assistenza peculiare di Dio, come nella Chiesa a rispetto de' dommi e della morale. In ambedue questi casi la infallibilità non dicesi originaria e assoluta, ma partecipata e relativa.

Se la ragione individuale, considerata nei puri termini della natura, errasse sempre e in tutto, non sarebbe più dono di Dio, nè immagine della verità increata; non essendo beneficio ciò che sempre ci danneggia, nè immagine quella che non si assomiglia mai,

neppure in parte, al prototipo. Che più? Cesserebbe in lei perfino l'idea di ragione; non potendosi dir ragione quella che nulla mai percepisce, e non percependo mai nulla quella che non ha mai percezioni conformi all'obbietto. E senza ciò, che cosa è finalmente l'errore? Una deviazione dall'atto naturale. Non può dunque attribuirsene la possibilità a una virtù conoscitiva, se non presupponendo che il contrario, cioè il vero, ad essa naturalmente competa. Dunque lo stesso concetto di fallibilità involge che il vero sia l'atto proprio e naturale della ragione che si dice fallibile; nè, senza un tal presupposto, la possibilità stessa dell'errore troverebbe luogo. Di che segue, essere al tutto impossibile che la ragione individuale non possegga mai il vero; essendo contraddittorio che una *natura* manchi dell'atto *naturale,* o che sia atto *naturale* quello che non *nasce* giammai.

25. Si dirà: la ragione individuale possiede il vero alcuna volta, ma non ha mai certezza di possederlo.

Chi ripigliasse in tal modo mostrerebbe di non intendere ciò che dice. E vaglia il vero, che cosa significa la certezza, se non il riposo e la quiete della mente nella propria cognizione? Ora è egli concepibile che la mente non riposi nè quieti nell'atto a lei naturale, quando l'atto naturale non è altro se non quello che termina e quindi appaga la tendenza del subbietto operante? Ogni natura riposa nel possesso del proprio bene; ed il bene dell'intelletto, come si è detto, è il vero. Dunque o bisogna negare che il vero sia naturale alla mente, distruggendo così perfino la possibilità dell'errore; o ammesso che il vero le sia naturale, è forza concedere che la mente possa e debba possedendolo riposarvisi, cioè averne certezza.

Sapientemente adunque quel sommo, *qui nil molitur inepte,* stabilisce che la mente di ciascun uomo pel lume della propria ragione ha certezza di ciò che conosce in virtù di tal lume, come accade dei primi principii: *Per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut in primis principiis* [1]. Ed altrove aggiunge esser proprio di siffatti principii che non solo sieno veri, ma altresì che dalla mente sieno riconosciuti per tali; *Proprium est horum principiorum quod non solum necesse sit ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contrarium eorum* [2]. Per la qual cosa la mente nel percepirli non può in guisa alcuna negare ad essi l'assenso, nè trovar

[1] S. Tommaso *Contra Gentes* lib. III, cap. 154.
[2] *Analyt. poster.* l. 1, lec. 19.

ombra di dubbio: *Invenitur aliquod verum in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus; unde intellectus non potest subterfugere quin illis assentiatur* [1]. Ciò de' primi principii.

26. Quanto poi alla certezza delle illazioni il S. Dottore la deriva dalla certezza dei primi principii, alla quale la mente umana può sempre che vuole per analisi risalire; *Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia* [2]. L'intelletto è impossibilitato a dubitare della verità de' primi principii in cui vede immediatamente il predicato essere di ragion del subbietto. Per conseguenza è impossibilitato a dubitare della verità delle illazioni, quando evidentemente le risolve nei principii da cui sono dedotte.

E veramente l'intelletto umano non è solo una virtù intuitiva, ma altresì una virtù deduttiva. Questa sua seconda funzione sorge necessariamente dalla prima, in quanto l'animo umano intuendo l'obbietto ne ravvisa le relazioni e i rispetti che lo rivestono. Così egli discopre i principii, e dai principii muove a svolgere passo passo le illazioni che in quelli sono racchiuse. Germinate in lui le idee in vigore della spontanea sua attività e della presenza dell'obbietto riferitogli dai sensi, l'intuito dell'immediata relazione che corre tra esse idee gli porge i primi principii della conoscenza. Ma i principii stessi son paragonabili tra di loro, manifestando nuove relazioni; di che nuovi veri ci si appalesano nell'ordine astratto. Questi astratti pronunziati posson poscia applicarsi agli oggetti dell'esperienza, e così rivelarci una lunga serie di verità nell'ordine concreto, che prima nella loro universalità essi racchiudevano virtualmente. In tal modo l'animo umano fa passaggio da un giudizio ad un altro, concatenato col primo e dipendente da quello. Ciò facendo egli dicesi ragionare. Nel quale atto ci ha come un riverberamento e una diffusione di luce, che raggiata dai primi principii, folgoranti per loro stessi, si stende di grado in grado ad illustrare le inferenze fin dove esse si prolungano e s'innodano insieme, come anelli d'una stessa catena. La mente umana non può a meno di non averne evidenza e certezza, purchè segua col suo sguardo intuitivo il filo della loro connessione; nè ad assicurarsi di averlo seguito ha uopo di altro se non di riandarlo novellamente con atti riflessivi, sciogliendo le illazioni nelle premesse onde furono derivate, il che si fa colla logica.

[1] S. Tommaso *In Libr. Sententiarum* II. Dist. q. 5, art. 2.
[2] Quaest. *De veritate* q. 11, art. 1.

In tal guisa procede la scienza nell'uomo. Acconciamente il Dottor S. Tommaso: « Il cammino che tiene la ragione, per giugnere « allo scoprimento d'un vero prima ignorato, si è di muovere da « principii generali noti per loro stessi, facendone l'applicazione a « determinati subbietti, e procedendo così a conclusioni più partico- « lari, e da queste ad altre con loro connesse: *Processus rationis pro- « venientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est, ut principia com- « munia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde proce- « dat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias* [1] ».

ARTICOLO VIII.

Vera utilità del consenso comune di natura.

27. Dunque il consenso comune dovrà reputarsi affatto inutile per la conoscenza nell'uomo? No, rispondiamo. Altro è essere inutile, altro è non essere criterio unico e supremo del vero. Questa seconda parte si esclude; ma dalla esclusione di essa non può di diritto inferirsi l'inclusione della prima.

Il consenso comune è un effetto del senso comune di natura. Dico, esser esso un risultamento della ragione che spontaneamente si svolge negli uomini senza il presidio dell'arte, dando loro l'evidenza dei primi principii e di quelle illazioni, le quali per derivarsi non abbisognano delle sottili indagini e della meditazione del filosofo. Ora l'effetto di per sè vale ad inferire la causa. E quantunque sia inutile ricorrere ad esso allorchè la causa apparisce e si palesa da sè medesima; nondimeno un tal ricorso è utilissimo, anzi necessario, allorchè manca siffatta manifestazione. Non vi parrebbe stranezza se i Beati, i quali veggono Dio nel cielo svelatamente, andassero mendicando la dimostrazione dell'esistenza di Lui dall'ordine che regna nell'universo? Potranno essi comprender bensì che quell'ordine è nato fatto per far gustare di Dio a chi lo rimira; ma tal considerazione nulla aggiunge intrinsecamente alla certezza che hanno di quel sommo obbietto. Nondimeno chi negherà esser l'ordine mondiale per noi un mezzo validissimo per salire a Dio col raziocinio, ed accertarci dell'esistenza del sapientissimo artefice che ideò e produsse cose cotanto belle?

Applicando questa considerazione al caso nostro, certamente è

[1] Quaestio *De magistro* art. 1.

opera vana ricorrere all'autorità generale per confermare quei veri che immediatamente appalesandosi alla mente d'ognuno con insuperabile forza ne tirano a sè l'assenso. Tali sono le percezioni de' sensi e della coscienza, i primi principii e le inferenze immediate della ragione. In siffatte conoscenze non può incorrere errore di sorta nell'uomo, tanto sol che egli vi applichi debitamente le sue potenze: *Sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo* quod quid est... *Similiter nec in primis principiis ullo modo decipi potest* [1]. Così il Dottor S. Tommaso; il quale passando poscia a dire del raziocinio afferma che esso può talora esser falso; ma tosto soggiunge che ciò non accade, quando egli analizzando il suo discorso scioglie le illazioni nei primi principii: *Nunquam tamen, si recte fiat resolutio in prima principia* [2].

Per questi veri adunque, di cui ogni individuo è certo per naturale evidenza, e intorno dei quali non può sorgere dubbio se non nell'animo di un mentecatto, non ha luogo il ricorso al consenso universale. E che direste voi in effetto se io venissi con gran sussiego a persuadervi che il sole è lucido, o che una borsa vuota non può riempirsi di danari senza che alcun ve li ponga, recandovene per ragione che questo è il sentire di tutti gli uomini? Non vi ridereste di me, dicendo tra voi non esserci uopo di sì gran testimonio, quando a conoscere la prima cosa basta aprir gli occhi, e a convincersi della seconda basta riflettere che non può darsi un effetto senza cagione?

Potrebbesi, nol neghiamo, ancor nel giro di tali verità far ricorso al consenso comune per ridurre al silenzio un qualche scettico, il il quale protervamente ripugnasse alla voce della propria natura. Rifiutando egli in tal caso d'aderire al vero che si presenta da sè stesso alla mente d'ogni uomo, non avremmo altro mezzo per confonderlo e scompigliarlo che, o mostrare com'egli con quel rifiuto cade in contraddizione con sè medesimo, o rinfacciargli lo spogliarsi che egli fa della sua razionale natura separandosi e dissentendo da tutta l'umana spezie. Così chi negasse l'esistenza de'corpi, o il loro movimento, o altra verità primitiva, verrebbe giustamente confutato col ricorso al comun sentire degli uomini.

Ma questo, come ognun vede, è un partito che prendesi in un caso particolare per guarire una specie d'infermi (giacchè lo scet-

[1] Quaest. *de verit.* Art. XII.
[2] Ivi.

ticismo è un' infermità della mente); non è una regola generale da servire eziandio per quelli che hanno gl' intelletti sani.

28. E qui ci piace di avvertire un nuovo punto di somiglianza tra il Lamennismo e il Cartesianismo. Qual fu lo sbaglio capitale incorso da Cartesio col suo dubbio metodico? Fu, come notammo, l'aver voluto trasformare l'argomentazione solita farsi per ribattere gli scettici in metodo generale del processo filosofico. Si è detto e ripetuto da' suoi difensori che egli in tal fatto aveva imitato sant'Agostino; il quale prima di lui insegnò a cavar la certezza dal dubbio. Molti sono i luoghi dove quel sovrano maestro adopera sì fatto metodo; ma basterà sceglierne due solamente. Il primo sia là dove dice: *Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est... Omnis igitur, qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet* [1]. Il secondo sia l' altro più esplicito della *Città di Dio*, nel quale così ragiona: *Si fallor sum; nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo me esse fallor, quando certum est me esse, si fallor* [2]?

Ecco manifestamente S. Agostino precursor di Cartesio. Egli altresì inferisce la certezza dal dubbio e la esistenza del subbietto che teme d'ingannarsi dallo stesso timor d' ingannarsi.

Ottimamente; sì, è vero; Cartesio imita S. Agostino. Ma lo scappuccio suo non è questo, d'imitare S. Agostino; lo scappuccio è che imitandolo lo imita a sproposito. Contro chi argomentava S. Agostino in quel suo ragionamento? Contra gli scettici e gli accademici. Per chi propone Cartesio lo stesso modo di argomentazione? Per tutti coloro che, non essendo nè accademici ne' scettici, amano di filosofare sinceramente. Ecco l' abbaglio. Non è nella qualità delle armi, ma nell'uso di esse e nel non distinguere l'avversario. Il simigliante incontrò al celebre eroe della Mancia, il quale, a voler dire vero, non errò nell'armeggiare, ma nello scambiare i molini a vento coi guerrieri a cavallo. O se vi piace un' altra similitudine, Cartesio vi sta in sembianza di un uomo, il quale avendo veduta una pillola preparata da un sapiente medico per curare esempigrazia l' idropisia, crede bonariamente di poterla dare per panacea di tutti i mali, anzi per cibo da alimentarne ogni sorta di persone anche sane; o che avendo udito il governo che si tiene coi pazzi in un manicomio, si

[1] *De vera Relig.* n. 73.
[2] *De civitate Dei* Lib. 2, c. 26.

risolve di adoperarlo come regola d'educazione universale. Ma come questo sarebbe un ottimo mezzo per uccidere chi sta bene e far diventar matti quei che non sono; così quel metodo, atto solo a far rinsavire o almen tacere gli scettici, è riuscito a produrre lo scetticismo in quei che n'erano esenti.

Non altrimenti i Lamennisti. Osservando essi che a convincere un idealista o uno scettico, si reca talvolta in mezzo l'autorità del genere umano; pensano che siffatta autorità sia il mezzo termine da prendersi per dimostrare la verità a chicchessia. Lo sbaglio è lo stesso: convertire il metodo relativo in assoluto, la maniera di curare gli scettici in criterio universale di scienza. Ma lasciamo questa digressione e torniamo all'assunto.

29. Per le verità immediate, dicemmo, e per le prossime illazioni non ha alcun uso diretto il consenso e la ragion generale a favore di chi ha sana la mente; bastando a costui l'evidenza del proprio intendimento. Se vi si aggiunge il consenso, esso accrescerà la certezza solo *estensivamente*, in quanto sarà una conferma di quello che già teneasi per certo; ma non l'accrescerà *intensivamente*, in quanto cioè renda la certezza più stabile in sè medesima; essendo a noi egualmente impossibile il dubitare che il fuoco brucia, e che due via tre fanno sei, tanto se sappiamo che così ancora la pensa il rimanente degli uomini, quanto se, astraendo da tal consenso, ci fidiamo del natural lume impressoci nell'animo da Dio.

Senonchè non tutti i veri sono primi principii o immediate illazioni. Ce ne ha di molti che esigono un discorso più lungo ed astruso e che potremmo dire illazioni mediate, in quanto scendono da un primo principio, ma per via di varii scalini intermezzi. Rispetto a questi veri l'autorità del genere umano può essere di un uso grandissimo, in quanto essa è uno dei più poderosi argomenti indiretti per agevolmente dimostrarli. Conciossiachè è troppo evidente che quel pensare, nel quale tutti si accordano, senza che pronti in contrario alcun sospetto o motivo da spiegare la comune illusione, deve aversi in conto di voce di natura; non potendo esso procedere da errore o pregiudizio o viziosa affezione, nè da insegnamento privato o da altra cagione qualunque che varia col variare de'tempi, de'luoghi, delle persone. Ciò che invecchia co'secoli, che si sparge e diffonde colle generazioni, che si corrobora e conferma col crescere dell'umana coltura, ha sorgente ben diversa da quella che è propria delle trasmutabili opinioni ed efimere. Laonde accertata che sia intorno a cosiffatte verità l'esistenza dell'accordo universale, si ha in pronto una prova irrefragabile per persuaderle a chi ne chiede di-

mostrazione, e non vuole o non sa procedere per altre ragioni dirette, o usando queste ne brama ulteriore confermazione. Così nel ragionar molti veri, massimamente morali e metafisici, quali sarebbero a cagion d'esempio l'immortalità dell'anima, la Provvidenza divina, la retribuzione futura e somiglianti, sogliamo fra le altre prove grandemente giovarci del consenso universal delle genti, come d'un testimonio irrecusabile di natura.

30. Conchiudiamo: il consenso o l'autorità generale non può essere il solo e universal criterio del vero: I, perchè tal sentenza annullerebbe la stabilità ed evidenza d'ogni cognizione non sol nell'uomo volgare, ma eziandio nel filosofo; II, perchè menerebbe al panteismo; III, perchè è destituita d'ogni ragionevole fondamento. Tuttavia quel consenso è da annoverarsi nel numero de'criterii ed è proficuo in filosofia per convalidare molte verità, le quali han mestieri di dimostrazione per essere accettate dalla mente umana. Così ancora serve assaissimo a smentire l'oltracotanza e la protervia di coloro i quali vantassero un'evidenza difforme e contraria al giudizio comune di tutti. Chiaro è che in tal caso la pertinacia dei così fatti non sarebbe che illusione, non potendo esser frutto di natura nell'individuo ciò che vien contraddetto da tutta la specie; e a mostrar questa opposizione non ci è altra via che appellare all'autorevole testimonio di essa specie. E qui vuolsi osservare una certa reciprocazione di nesso scambievole tra il consenso comune e l'evidenza individuale, massimamente ne'primi principii, in quanto a vicenda si inchiudono e corrispondono. Imperocchè siccome non è giudizio comune di natura quello che ripugna ad alcun principiò immediato della ragione; così non è principio immediato della ragione quello che contrasta a qualche giudizio veramente comune della natura.

31. Ma dunque come farebbesi a risolvere la quistione, se così fatta pugna talora si manifestasse? Ed io per contrario dimando: come farebbesi, se alcuna volta si manifestasse una lotta tra gli stessi principii della ragione, o in altri termini se fosser vere le antinomie di Kant? Ognun vede che l'ipotesi nell'un caso e nell'altro è impossibile, anzi è in sè stessa contraddittoria; e dall'ipotesi contraddittoria non è meraviglia se segua l'una e l'altra parte della contraddizione. Ma non essendo possibile ad avverarsi l'ipotesi, non è da impensierirsi della conseguenza; la quale è ancor essa impossibile come la premessa. Potrà avvenire soltanto che quella pugna sia apparente: ma allora basterà la più tenue attenzione dell'animo per dileguarla, chiarendosi subitamente la falsità d'uno dei termini che si opponevano. Imperocchè la natura non può mai contraddire

a sè stessa, e da lei procedono tanto i principii della ragione, quanto i giudizii che sono veracemente comuni.

In somma come sarebbe pazzia rinunciare ad ogni evidenza individuale, non ammettendo che il solo consenso comune; così è da reputare stolida presunzione chiudersi talmente nel privato recinto della propria evidenza, che si ricusi e disprezzi ogni autorità del consenso comune. La natura ci fece intelligenti e ci fece al tempo stesso sociali. Ci mise nell'impossibilità di dissentire o sospicare del vero che si appalesa da sè stesso alla mente: ma c'infuse del pari nell'animo la tendenza a credere e affidarci all'altrui testimonio. Si accetti dunque l'ordine naturale; non si crei a capriccio un sistema fattizio. Si apprezzi l'autorità universale; ma non per questo si spogli l'individuo della sua naturale evidenza.

ARTICOLO IX.

Non ogni evidenza individuale è evidenza Cartesiana.

32. Benchè strano, tuttavia non è impossibile che l'impugnazione, da noi fatta sin qui del Lamennismo, muova taluno a tacciarci di rinvertire al Cartesianismo. Sì fatta accusa può parere tanto meno improbabile, in quanto di essa sogliono valersi gli avversarii come d'arma offensiva e difensiva contro chiunque lor contraddice. Ecco, sembraci sentirli dire, cotesti impugnatori del consenso comune mettono a capo della conoscenza filosofica l'evidenza individuale. Essi dunque, benchè non vogliano, a marcia forza ed a loro dispetto deono chiamarsi cartesiani.

Questo discorso procederebbe a vele gonfie, se non avesse il vizio d'essere fondato sopra un falso supposto. Esso suppone che ogni evidenza individuale sia evidenza cartesiana; la qual cosa essendo falsissima, ne segue per necessità inevitabile che esso altresì crolli e rovini.

L'evidenza cartesiana non consiste semplicemente nell' essere una evidenza posseduta dall'individuo. Ciò non è ritrovamento d'alcun filosofo, è un fatto irrepugnabile di natura. Chi volete che possegga l'evidenza, un ente reale o un ente logico? Se un ente reale, poichè non esistono in natura se non gl'individui, forza è dire che l'individuo sia il soggetto informato dall'evidenza; e però l'evidenza, in quanto realmente sussiste, è sempre individuale. Che poi da essa debba muovere il filosofante, non può dubitarsi da qualunque non

voglia distruggere ogni idea di scienza. La scienza è una cognizione certa ed evidente ottenuta per dimostrazione. Essa dunque dee procedere dalla intuizione di un vero evidente, acciocchè da indi si riverberi la luce irradiatrice delle illazioni. « La scienza si ottiene « mediante principii per se noti, e per conseguenza veduti »: *Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa* [1]. Così S. Tommaso, il quale certamente non era cartesiano. Alla intuizion poi di cotesti principii, secondo il medesimo santo Dottore, si richiede che in essi il predicato sia di ragion del subbietto, e che questa ragion del subbietto apparisca alla mente dell'individuo; perocchè in tal caso non può comprendersi il subbietto, senza che per questo stesso si scorga competergli il predicato: *Ad hoc ut aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti; tunc enim subiectum cogitari non potest, sine hoc quod praedicatum sibi inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti, in quo concluditur praedicatum.* [2]

Dunque il Filosofo nel suo procedimento scientifico dee pigliar le mosse dalla certezza dei principii ravvisati col lume del proprio intelletto. Se ciò intendesi per evidenza individuale, è fuor di dubbio che da essa dee muovere chiunque vuol ragionare nella scienza filosofica.

33. Ma questa, torniamo a dirlo, non è l'evidenza cartesiana. L'evidenza cartesiana è costituita da una duplice proprietà: dall'essere cioè un'evidenza preceduta dal dubbio universale, e dall'essere un'evidenza subiettiva elevata a norma suprema dello stesso vero obbiettivo.

34. Il Cartesio, come abbiamo detto più volte, comincia dall'evidenza, cioè dall'idea chiara e distinta, ma dopo aver dubitato di tutto. Anzi la sua evidenza in sul principio non è altra che l'evidenza stessa del dubbio. Egli procede in questa forma. Separatosi col pensiero da tutto il mondo esterno e sociale, concentra in sè medesimo tutta la sua attenzione. In questa solitudine chiamando ad esame le anteriori sue conoscenze, va ricordando ad una ad una le ragioni arrecate altre volte dagli scettici contro la stabilità della certezza e le mette in contrasto con quanto ha finora fermamente creduto sopra la relazione de' sensi, della memoria e delle altre potenze conoscitive, eziandio rispetto ai principii per sè noti ed ai teoremi

[1] *Summa Theol.* 2. 2. Quaest. 1, art. 1.
[2] *Quaestio de mente* art. XII.

più evidenti di matematica [1]. E quasi tutto ciò non bastasse, immagina un nuovo argomento per crollare ogni fermezza de' giudizii per l'innanzi acquistati. Chi sa se Dio o altro potente spirito e maligno non si prende giuoco di noi, compiacendosi ad ingannarci assiduamente e a vestire agli occhi nostri l'errore colle sembianze del vero [2]? All'urto di questa nuova macchina di scetticismo nulla più si tien saldo nell'animo suo, e ogni idea, ogni giudizio, ogni raziocinio, ogni facoltà conoscitiva convien che precipiti nel dubbio universale.

Tuttavia in questa totale rovina una sola verità resta immobile sopravvivendo a tutti gli sforzi dello scetticismo, non esclusa l'ipotesi del Dio maligno che si trastulla ad illuderci. Questa verità è l'esistenza del proprio pensiero, e quindi della propria esistenza. Imperocchè per questo stesso che io dubito, io penso; e se io penso, io sono. M'inganni pure a suo grado lo spirito maligno da me supposto, ei non potrà fare giammai che io non sia, poichè chi non è non può venire ingannato. *Sed est deceptor nescio quis summe potens, summe callidus qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo* [3]. Dunque io che so di poter esser ingannato, io che dubito di ogni cosa, non posso dubitare che sono un ente che dubita, un ente che pensa. Ma se io penso, io sono: *cogito, ergo sum*. Questa è la pietra fondamentale che dee servir di base a tutto l'edificio scientifico. Ma essa resterebbe inefficace se non ci somministrasse il principio universale della certezza, il criterio per discernere il vero dal falso. A procacciare un tanto acquisto basta riflettere alla ragione per cui io ho ammessa questa verità: *Se penso, io sono*. Non posso a meno di non accorgermi che questa ragione si è l'evidenza, dacchè io veggo come cosa manifestissima non poter essere che chi non è possa pensare. L'evidenza dunque, ossia l'idea chiara e distinta, sarà la norma su-

[1] *Meditationes de Prima Philosophia*. Medit. I. *Principiorum Philosophiae* Pars Prima.

[2] *Tum maxime quia audivimus esse Deum qui potest omnia et a quo sumus creati. Ignoramus enim an forte nos tales creare voluerit, ut semper fallamur, etiam in iis quae nobis quam notissima apparent, quia non minus hoc videtur fieri potuisse, quam ut interdum fallamur; quod contingere ante advertimus. Atque si non a Deo potentissimo, sed vel a nobis ipsis vel a quovis alio non esse fingamus, quo minus potentem originis nostrae auctorem assignabimus, tanto magis erit credibile nos tam imperfectos esse ut semper fallamur.* Princ. Philosophiae Pars prima n. V.

[3] Meditazione seconda.

prema e universale della verità; e però tutto quello sarà vero che è evidente, e niente che non è evidente sarà vero. È questa la regola che dee governarci nelle nostre investigazioni per conseguir la certezza. Così sottosopra Cartesio.

Lasciamo dall'un de'canti la manifesta contraddizione in che cade il buon Renato, quando dopo aver rivocate in dubbio tutte le potenze e idee dell'animo, si mette poi con sicurezza a discorrere sopra la necessità di consentire a ciò che è evidente, e dopo d'essere entrato in paura di quella specie di fistolo o di folletto illusore d'ogni nostra percezione, si fida poi con una semplicità che innamora della chiarezza, con che vede non poter ciò che pensa non esistere, senza sospetto veruno che anche qui il fistolo maledetto non circondi delle apparenze del vero la falsità. Per fermo chi ha potuto dubitare che due più due fanno quattro, non so perchè non possa dubitare che chi pensa esista. Ma, come dicemmo, intralasciamo di avvertire queste ed altre incoerenze, giacchè il metodo cartesiano non ha bisogno presentemente di lunga confutazione. Quello che unicamente vogliam qui fare osservare si è che l'evidenza cartesiana è un'evidenza preceduta dal dubbio universale, e però ordinata non a chiarire ma a generare la prima certezza. Laonde sotto questo aspetto non sarebbe strano appellare inquisitivo il suo metodo [1], in quanto si propone per termine la totale ricerca del vero, dopo averne annientato ogni previo possesso. L'imagine più espressiva del metodo cartesiano ci è porta dal Condillac, il quale volendo analizzare le facoltà dell'uomo comincia dal trasformarlo in una statua di marmo. Volete voi riconoscere quali potenze abbiamo noi e di che natura esse sieno? Prendete una statua. Volete esaminar l'uomo? Movete dalla negazione dell'uomo. Volete spiegar l'essere? Movete dal nulla. Può pensarsi travolgimento più strano d'idee?

35. Tutto opposta è la maniera del vero filosofare. Essa non soffre che il filosofo cominci ad operare col distruggere il subbietto stesso intorno a cui debbon versare le sue indagini; non comporta che egli si cacci nel vuoto, ma prescrive che abbia un punto fermo sopra cui appoggiarsi; non vuole che rinneghi la natura, ma pretende che si fondi sulla natura. Se il filosofo comincia dall'annientar la certezza, come farà poi a scoprirne gli elementi e trasformarli in concetti scientifici? Si analizza forse e si lavora ciò che non è? La

[1] Il P. Gioacchino Ventura il chiamò inquisitivo sotto un altro riguardo al tutto falso; ma di ciò diremo nel capo terzo dove toccheremo la sua dottrina.

creerà egli di pianta. Ma con qual mezzo, se egli logicamente è costretto a dubitare dell' efficacia stessa della virtù sua?

36. Siffatta filosofia, contraria al dubbio cartesiano, può appellarsi, se così piace, *dimostrativa;* purchè non voglia intendersi con ciò che la ragione umana sia affatto inabile a scoprire alcun vero da sè medesima, come pretendono i così detti tradizionalisti; ma solamente si voglia significare con quella denominazione, che la funzion propria ed essenziale della scienza filosofica consiste nel ragionare il vero in virtù di dimostrazioni fondate sopra evidenti principii, senza pretendere che esso vero si supponga non per anco conosciuto ed accertato.

Sarà bene chiarire brevemente questo concetto per rimuoverne ogni sorta di equivoco che altri potrebbe apporvi. Ci ha di quelli, i quali mantengono che la mente nostra da sè sia inabile a scoprire qualsivoglia verità, e solo sia atta a dimostrar per discorso quel fondo di conoscenze che a lei viene comunicato per divina rivelazione e trasmessole mediante la società.

Cotesto opinamento, del quale dovrem discorrere a lungo nel capo terzo, è senza niun dubbio erroneo; perchè non ci ha cosa tanto manifesta, quanto il potere la mente umana senza esterior magistero scoprire molte verità da lei prima ignorate. Niuno al certo potrà negare aver essa l'immediata intuizione de' primi ed universalissimi principii della ragione. Niuno potrà negare aver essa la percezione intima di sè medesima mediante la coscienza, e la percezione esterna del mondo corporeo mediante i sensi. Ora chi vieta che la mente applicando la luce di que' primi ed universalissimi principii all' uno o all' altro di questi subbietti determinati, che dicemmo percepirsi colla coscienza o co' sensi, ne scopra gli essenziali rapporti e le cagioni da cui dipendono? « Fuor d' ogni dubbio dee « affermarsi che si possa col lume innato della ragione senza l'aiuto « di esterno magistero giungere alla conoscenza di molte verità « ignote, come apparisce in chiunque acquista la scienza per pro« pria invenzione, e così è alcuno in certa guisa cagione a sè stesso « del sapere »; *Dicendum quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinae magisterio vel adminiculo devenire in cognitionem ignotorum multorum, sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi* [1].

La ragione umana adunque lasciata a sè stessa può filosofando

[1] S. TOMMASO Quaest. *de magistro art.* 2.

scoprir molti veri. Nondimeno noi dimandiamo : è assolutamente necessario perchè la filosofia abbia luogo, che essa li scopra di fatto, in quanto cioè quei veri, intorno a cui si travaglia col raziocinio, non debbano essere in alcun modo manifesti anteriormente per altra via? Niuno, il quale non sia Cartesiano, vorrà asserirlo. Imperocchè appartiene alla filosofia non il supporre antecedentemente incerte le verità che dimostra, ma solo il supporle non ancora evidenti scientificamente alla persona a cui le dimostra. Spieghiamo la cosa più limpidamente con un esempio. S. Tommaso prova che molti veri naturali in ordine a Dio, ai quali sarebbe potuto pervenire la ragion filosofica, fu conveniente che si manifestassero per rivelazione divina, acciocchè se ne avesse tosto e da tutti e senza mescolanza di errori la conoscenza. In effetto, Dio si degnò manifestare la sua unità, la sua immutabilità, la sua provvidenza, la sua prescienza, la sua volontà di punire o premiare secondo i meriti in una vita avvenire, e va discorrendo. Ora allorchè il filosofo si applica col naturale discorso a derivare dai naturali principii queste medesime verità e concatenarle tra loro, quel sistema d'inferenze, a cui egli viene, è filosofia sì o no? Niuno oserà negarlo, se non vuol cancellare da tutti i libri filosofici la Teologia e Teodicea naturale. Dunque in questo caso la filosofia non richiede che le sue illazioni non sieno già note e certe per altro mezzo da lei diverso. Dunque, inferiremo noi, il contrario non è mai della essenza della filosofia in quanto tale; giacchè quello che appartiene all'essenza d'una cosa non può giammai da lei separarsi. Sarà dunque essenziale alla filosofia la potenza di scoprire le verità racchiuse nei naturali principii della ragione, dov'esse non fossero già note; ma, quanto non alla potenza ma all'atto, le basta il dimostrarle con evidenti discorsi, ancorchè esse sieno di già conosciute e stabilite sopra altra base.

Ciò posto, chi non vede che volendo esprimere quel che propriamente e immutabilmente appartiene alla filosofia può dirsi che essa è dimostrativa, non inquisitiva; in quanto sua essenzial funzione sia di dedurre le illazioni contenute nei naturali principii della ragione, astrazion fatta dall'essere queste o no già conte all'uomo per altre vie? Dove tali inferenze non sieno già note, il lavoro della filosofia sarà uno scoprimento del vero prima ignorato; dove per contrario quelle sieno già conosciute, il lavoro della filosofia sarà una ragionata evidenza di ciò che prima era solamente certo o imperfettamente evidente per sola opera di natura. Ma nell'un caso e nell'altro si avvererà che essa sempre dimostra, quantunque non sempre discopre.

ARTICOLO X.

Continua la stessa materia, notandosi il secondo carattere per cui l'evidenza cartesiana si distingue dalla genuina evidenza.

37. Il secondo carattere dell' evidenza cartesiana si è l' indipendenza della ragione e il supremo dominio attribuitole sulla certezza anzi sulla stessa veracità obbiettiva. Cartesio stabilisce, ciò solo doversi ammettere come vero, che è contenuto nell' idea chiara e distinta. Da questa massima a quella de' moderni razionalisti : *La ragione dominar tutto ; racchiudere essa nel proprio concetto l' universal signoria ; non ricevere leggi, ma dettarle*, il trapassare è leggiero. Gli stessi panegiristi di Cartesio non osano negarlo, ma ne fanno una delle principali sue glorie, dicendoci senza velo che però egli è padre della filosofia, perchè eresse la ragione in giudice sovrano del vero e del falso, e che ciò egli fece col suo principio dell' evidenza [1].

L' idea chiara e distinta, in che da Cartesio riponesi l' evidenza, è cosa tutta relativa al subbietto e dipende dalle disposizioni di quello. Lo stabilire in essa la norma suprema del vero e del falso è un rinnovare l' assurda teorica del sofista Protagora, che l' uomo sia la misura della verità, e che una proposizione possa essere insieme vera e non vera, secondo che diversamente ne apparisce a diversi individui. O non può accadere benissimo che taluno giunga a formarsi idea chiara e distinta di molte cose, intorno alle quali tale altro non abbia o agio o virtù o voglia di procacciarlasi?

38. Dirai : Cartesio proponeva quel canone in senso subbiettivo bensì, ma con questa limitazione, che dovesse intendersi a rispetto nostro soltanto, e nel giro della pura natura. Il che è lontano dalla boria de' razionalisti, i quali circa ogni obbietto, a qualunque or-

[1] *Le principe de toute certitude, placé dans l'évidence, c'est-à-dire dans la raison, juge souverain du vrai et du faux ; le point de départ de la philosophie cherché dans l'observation du* moi *par lui même... voilà les côtés les plus considérables de la doctrine de Descartes. . . De toutes les théories de Descartes il n'en est pas qui ait exercé une influence plus générale que sa théorie sur le fondement de la certitude... Il faut donc reconnaître que Descartes a fait triompher d'une manière définitive en philosophie le criterium de l'évidence ou l'autorité souveraine de la raison.* Dictionnaire des sciences philosophiques *Art.* CARTESIANISME.

dine esso appartenga, stabiliscono quel solo esser vero che a noi si manifesta con evidenza.

Sappiamcelo ; e però la regola cartesiana non esprime il razionalismo già condotto alla sua ultima perfezione, ma solamente incoato ; non è ancora l' albero già sodo, fogliuto, fruttificante ; ne è bensì la sementa o, se più vuolsi, il germoglio. Essa contiene l'evidenza eretta già in norma unica di certezza per l' umano individuo; e quantunque si aggiunge : a rispetto nostro e nel solo giro delle verità naturali ; tuttavia mal soffre d'essere contenuta a lungo tra questi cancelli. Oltrechè, eziandio così ristretta, essa è fallace ed abile solamente a perturbare la conoscenza.

E di vero, anche nel puro ordine di natura molte cose dobbiam noi sovente accettare e tener ferme sulla semplice testimonianza altrui o sopra idee indubitate sì, ma che non ancora ci abbiam rese chiare e distinte. E chi è quell'uomo sì oltracotato ed arrogante, il quale presuma di poter con la sua individuale ragione discutere tutte le verità della scienza e tutti i fatti della storia? Non potendone conseguire evidenza, li terrà forse per falsi? No, certo ; se non vuol credere stoltamente la sua limitata ragione essere misura non solo di quelle cose che considera, ma ancora di quelle che non considera. L'idea dunque chiara e distinta non sarà per lui l' unico fondamento della certezza; e quindi il canone cartesiano si mostra falso, eziandio se prendesi in senso relativo al solo ordine delle verità naturali.

Ma esso si falsifica altresì, se si toglie in senso ancora più ristretto, cioè a rispetto di quelle sole verità intorno a cui l' investigazion razionale si aggira. Quando io vo filosofando circa un dato subbietto, nol terrò in conto di vero se non giungo ad averne evidenza? Ma di grazia, se la mia poca penetrazione d'ingegno m'impedisse di acquistarne idea chiara e distinta, come mi governerò io in tale ipotesi? Sarò inevitabilmente costretto a dubitarne ; perchè avendo, giusta l'insegnamento Cartesiano, fatto precedere il dubbio universale a quella mia investigazione, la certezza che dovrei in me riprodurre dipende dall' idea chiara e distinta, e questa io non giungo a conseguire nell' ipotesi di cui parliamo.

39. Ed ecco perchè dalle scuole foggiate alla cartesiana veggonsi uscire la più parte de' giovani con perdita piuttosto che con guadagno in ordine alla certezza de' veri più rilevanti di metafisica e di morale. La ragione è manifesta. Questi veri sono tali che a formarne un chiaro e distinto concetto bene spesso richiedono molta astrazione di mente e sottile e profonda meditazione avvalorata da lungo

esercizio. Un giovinetto appena trilustre, stante la sua vivida fantasia e la bollente età, non si trova in grado di profondamente meditare ed altamente astrarre; dove pure fosse dotato di felice ingegno, il che in una moltitudine di discenti è ben raro. Il maestro cartesiano fin dalla prima lezione lo ha avvertito a dubitare di tutto, e a non tenere in processo per vero se non ciò di che saprà formarsi idee chiare e distinte. Figliuoli, imaginatevi come se finora nulla aveste saputo; ponetevi in sospetto di quanto per l'addietro vi venne insegnato; supponete anzi che sia falso tutto ciò che fino a questo momento riputaste vero; di qui innanzi comincia la luce, e voi non dovete accettare se non quello che io saprò dimostrarvi con evidenza. Qual sarà la necessaria seguela di questa bella lezione, fatta da un maestro che bene spesso non è la più sublime testa del mondo? La conseguenza sarà che il misero giovinetto dopo aver disfatto non sappia rifare, dopo essersi disvestito della certezza che possedeva non sappia appresso procacciarsene una nuova, e cominci così una vita di perpetua dubitazione e di malattia mentale, di cui Dio voglia che trovi a tempo la medicina.

Ben altro sarebbe stato l'effetto, se infin dal principio si fosse fatto intendere al garzoncello che non ogni certezza riposa sulla dimostrazione, anzi neppure sulla evidenza; ma bensì sopra un solido motivo, quale che sia, meritevole del nostro assenso; e che ufficio della filosofia è di chiarire ed assodare ed estendere per via di raziocinio i veri naturali racchiusi nei primi principii, non già di gettarne essa sola per la prima volta le fondamenta. Dove ciò si costumasse, allora se il giovinetto non giunge a comprendere le dimostrazioni del maestro, ne incolperà la pochezza del proprio ingegno o al più la imperizia del professore; ma rimarrà saldo nella certezza dei veri che già possedeva per altri mezzi.

ARTICOLO XI.

Infelice prova fatta dal Cartesio di esimere dal dubbio le verità religiose e morali.

40. Se non che potrebbesi replicare, anche a ciò aver provveduto il Cartesio coll'avvertire che nel dubbio universale non debbono inchiudersi i veri religiosi e morali insegnatici dalla Rivelazione. Taluno potrebbe negarlo, ricordando come nel dubbio universale egli

ravvolse anche l'esistenza di Dio [1]. Nondimeno poichè nell'etica temporanea, che egli si forma nel suo discorso del metodo, apertamente esclude dal dubbio la religione [2], abbiasi per conceduto. Contuttociò dovrà dirsi aver il Cartesio fatto un gran male; imperocchè egli pone in tal guisa l'animo del discepolo in uno stato violento e contrario alla natura. Una è la legge della ragione, perchè una ne è l'essenza. Come volete introdurvi due disposizioni tra loro opposte e contrarie: una rispetto al vero naturale, un'altra rispetto al vero rivelato? Richiederassi pel vero rivelato un'elevazion soprannaturale della nativa potenza e un motivo d'ordine più eccelso che ne conforti, qual'è l'autorità stessa di Dio che parla. Ciò non incontra difficoltà ad essere accettato da una mente sana; la quale non può fare che non riconosca essere ragionevolissimo che atti di ordine diverso scaturiscano da fonti diversi e si appoggino a motivi diversi. Il cattivar così sè medesima in ossequio di Fede non riesce grave alla ragione umana, dove consideri che essa, atteso i suoi limiti, non può colle proprie forze scoprire ogni vero, e che essendo fattura di Dio e regolabile per essenza niente le è più conforme che assoggettarsi al suo Fattore ed accogliere i dettati della Verità sussistente. Ma tutto questo riguarda la sola sostanza dell'atto soprannaturale, che richiede soprannaturale principio e soprannaturale motivo; ed è una diversità che in nulla si oppone, anzi mirabilmente consuona colla disposizion radicale del subbietto di aderire al vero dove che sia, purchè vi trovi stabile fondamento di assenso. Per contrario il dubbio cartesiano abbattendo ogni previa certezza, eccettuatine i soli veri rivelati, pone dissidio e scissura in questa stessa disposizione subbiettiva della ragione. La mente giovinetta dell'allievo, in forza del lume innato che ricevette da Dio, e che si svolse sotto l'influenza del mondo esterno nella società, avea conseguita la certezza di molti veri naturali; in forza poi dell'abito di fede, ricevuto nel battesimo ed esplicatosi sotto il magistero della Chiesa, avea conseguita la certezza di molte altre verità soprannaturali. Motivi valevolissimi l'assicuravano de' primi; motivi valevolissimi l'assicuravano dei secondi. Il Cartesio invitando quest'unica

[1] *Sic enim reiicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora etc. Principiorum* Parte I, n. VII.

[2] *Postquam vero me his regulis instruxissem, illasque simul cum rebus Fidei, quae semper apud me potissimae fuerunt, reservassem; quantum ad reliqua, quibus olim fueram imbutus, non dubitavi quin mihi liceret omnia ex animo meo delere.* Dissert. *de Methodo* n. III.

ed identica ragione alla sua scuola le dice: Or sappi, dubita de' primi veri, tralascia per altro di dubitar de'secondi.—Ma non è Dio il maestro che m'insegna e gli uni e gli altri, sebben con diversa manifestazione? Non è la sua luce che egualmente me li trasmette, sebben per diverso canale? Non provo io la stessa tendenza di aderire ad entrambi, sebbene in virtù di diverso motivo? — Sì, ma non importa, fa ora come io ti dico; sforzati di resistere a questa identica propensione, rompi quest' unità del tuo spirito. Conciossiachè conviene assolutamente che l' idea chiara e distinta sia giudice e norma suprema del vero, e quindi uopo è dubitare di tutto finchè sì fatta idea non siasi filosoficamente raggiunta; per un certo riguardo mettiamo per ora da banda i soli dommi religiosi.

Ma un tal riguardo avrà egli lunga durata? La ragione umana, naturalmente impaziente di freno, saprà rassegnarsi con docilità a questa irragionevole distinzione? Essa in vigore della sua essenziale unità si sente invincibilmente portata ad obbedire alla medesima legge. Or l'una ed identica legge da presentarle può esprimersi in due maniere, al tutto contrarie e ripugnanti tra loro. L'una è: cominciar dal certo imposto a noi dal di fuori, sia per evidenza sia per autorità, secondo la diversa natura dell'obbietto: *eteronomia della ragione;* l'altra è: cominciare dal dubbio, ossia dal nulla, e tutto creare da sè medesimo in virtù dello stesso dubbio: *autonomia della ragione.* Ad una di queste due leggi convien assolutamente ubbidire. Se si scuote la prima, si cade inevitabilmente sotto l'impero della seconda. Trattener la mente sempre in bilico tra amendue, e fermarla, come suol dirsi, a mezz'aria, non è possibile. Essa si libererà alla fine dall'ingiusta violenza, ristabilendo l'unità e l'armonia nelle sue propensioni. Se accetta come legge il dubbio, essa universaleggerà presto o tardi codesto dubbio, applicandolo ad ogni vero, a qualunque sfera appartenga, e non vorrà consentire ad obbietto di sorta, se non dopo l'esame che essa stessa ne avrà fatto in virtù della idea chiara e distinta, unico strumento somministratole dal nuovo sistema. Così il razionalismo nella sua forma pura ed assoluta non sarà più per lei un pericolo; sarà una conseguenza naturale.

E dove pure per qualche tempo si riuscisse a conseguire quel mezzo termine e trattener l'intelletto umano in quella scissione, l'effetto non sarebbe altro che uno stato di tormento e di dolore per lo spirito; sequela necessaria d'ogni ferita dissolvitrice dell'unità d'un subbietto dotato di vita. Nel che ci sembra di ravvisare la vera spiegazione d'un fenomeno inesplicabile a prima giunta, cioè che dove lo scetticismo pagano produceva l'*atarassia*, vale a dire l'im-

perturbabilità del filosofo, il moderno tra'cristiani produce angoscia, smania, trambasciamento. La spiegazione dimora appunto in questo, che il dubbio pagano non offendeva l'unità della ragione stendendosi egualmente al vero filosofico e al vero religioso; laddove il dubbio moderno tra'cristiani dilacera quell'unità, volendo un procedimento subbiettivo nell'un ordine che vien poscia rinnegato nell'altro. Esempio memorabile di questa perturbazione e tormento si fu l'infelice Giacomo Leopardi, una delle innumerevoli vittime del metodo cartesiano.

ARTICOLO XII.

L'evidenza, per essere principio della certezza, dee prendersi in senso obbiettivo ed ontologico.

41. Dal fin qui detto apparisce che, rimossi gli errori del Cartesio, ci resta un senso legittimo in cui l'evidenza possa e debba dirsi principio della certezza. Ciò viene espressamente affermato da S. Tommaso, là dove dice: La certezza, che è nella scienza e nell'intelletto, procede dall'evidenza stessa delle cose che si dicono certe; *Certitudo, quae est in scientia et in intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur* [1]. Ma, come deducesi dalle stesse parole del S. Dottore, così fatta evidenza vuol prendersi in un senso non subbiettivo e psicologico, ma obbiettivo ed ontologico. Diciamo, che essa vuol prendersi non in quanto è un sentimento, un'affezione del subbietto, o una dote dell'atto conoscitivo; ma in quanto è l'apparire stesso del vero che a sè tira l'assenso e appaga l'intelletto del conoscente: *Ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur.* In altri termini, codesta evidenza ontologica convien che sia l'essere stesso dell'obbietto che si appresenta e manifesta alla mente, e che da essa vien percepito pel lume di cui è dotata naturalmente: *Illa videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem* [2].

Per fermo, se per principio della certezza vuol significarsi ciò onde procede in noi l'assenso certo, ossia se vuol significarsi quel motivo e quella ragione, per cui noi aderiamo senza esitanza all'obbietto; ciascun vede che essa non può essere altro se non la verità stessa

[1] *In Libr. Sententiarum* Dist. III. q. 2, a. 2.
[2] S. Tommaso *Summa Theol.* 2. 2. q. 1, art. 4.

oggettiva, val quanto dire l'entità reale o possibile della cosa che è a noi idealmente presente e che mediante la percezione ci si rivela ed appalesasi. Così quando tu aderisci col tuo intelletto a questo vero: *ogni effetto suppone una causa,* tu sei mosso a quell'assenso dalla ragione stessa di effetto che tu contempli mercè dell'idea. Quella ragione, manifestandosi all'intelletto tuo e scoprendosi per quel che è, ti dà ad intendere che non potendo ciò, che comincia ad esistere, ricevere la sua esistenza dal nulla, ha mestieri d'un agente reale che gliela comunichi; e che però la novità stessa dell'essere, inchiusa nella nozione di effetto, si risolve in esigenza di un principio esterno che lo produca. Quindi rampolla necessariamente il giudizio: *ogni effetto suppone una causa.* Lo stesso proporzionevolmente è da dire allorchè dal concetto di sostanza, ossia di ciò che sussiste in sè medesimo, si viene al giudizio: *la sostanza non ha bisogno di subbietto per esistere;* lo stesso di tutti gli altri pronunziati universali ed astratti della scienza. In essi ciò che determina l'assenso della mente nostra si è l'essenza stessa o quiddità o ragione che s'intuisce, e che si scorge essere tale e non altra, e come tale importare necessariamente questa o quella relazione. Più manifesta è la cosa quando trattasi di obbietti concreti, nel giudizio de' quali la mente nostra si fonda sopra il fatto stesso che mediante i sensi o la coscienza ci si rivela esistente.

Vero è che l'obbietto non potrebbe muoverci all'assenso, se non fosse da noi percepito; perchè la causa per operare richiede d'essere congiunta col subbietto in cui dee esercitare la virtù sua. Ma tal percezione è soltanto un requisito, una condizione necessaria, un punto, diciam così, di contatto, acciocchè il principio produttore della certezza possa in noi influire; non è la ragion formale costitutiva di esso principio. Incontra all'intelletto in questo fatto della certezza quel medesimo che all'appetito in ordine al godimento. L'una e l'altra di queste cose esprimono il riposo e la quiete della potenza nell'acquisto e possesso del proprio bene. Or come il principio generatore del gaudio non è se non l'obbietto conveniente e capace di soddisfar la tendenza, quantunque si richieda qual condizione l'atto del possederlo; così l'acquiescenza della mente che costituisce la certezza è propriamente prodotta dal vero che a noi apparisce, quantunque ad ottenere sì fatta apparizione si ricerchi l'atto della facoltà conoscitiva, pel quale il vero ossia l'essere venga come ad albergar nel soggetto.

ARTICOLO XIV.

Epilogo della trattazione.

42. A maggiore chiarezza di quanto abbiamo detto, verremo qui raccogliendo i punti principali della dottrina che in questo capo abbiamo sparsamente disseminati.

Per noi la certezza filosofica non si distingue dalla certezza volgare se non come ciò che è perfetto da ciò che è imperfetto; in quanto, uno essendo il principio intrinseco ed il fondamento di amendue, nell'una si conseguisce per opera della riflessione una conoscenza più distinta, più chiara e più estesa di quello, che si trova oscuramente e confusamente e solo in germe nell'altra.

Il principio e il fondamento della certezza nell'ordine naturale è l'evidenza, intesa peraltro non nel senso subbiettivo del Cartesio, ma nel senso obbiettivo di S. Tommaso; in quanto cioè sia la verità stessa dell'obbietto che manifestasi, benchè richieggasi l'atto della mente qual condizione e qual punto di contatto tra l'obbietto e il subbietto, acciocchè il primo possa apparire ed operare nel secondo.

Il filosofo non comincia dal dubitare di tutto; perchè ufficio suo è di spiegare non di creare la certezza. La certezza è dono della natura, non invenzione dell'uomo; e miseri noi se fosse diversamente. Il Cartesio comincia dall'annientare la materia del suo lavoro, dissipando nel dubbio universale l'obbietto stesso intorno a cui dee travagliarsi l'investigazion filosofica. Egli distrugge la ragione, distruggendo la certezza che n'è la base.

Ma distrutta che sia questa base, l'intero edifizio convien che crolli, senza speranza di poterlo poscia rialzare. Il filosofo presuppone l'uomo, e solamente il perfeziona svolgendo coll'arte i semi postivi della natura. Piglia le conoscenze, frutto del senso comune ossia dello svolgimento spontaneo della mente, e colla riflessione le converte in filosofiche, chiarendo e distinguendo i principii, dimostrando i teoremi, e a nuove illazioni ed applicazioni spingendo le verità già da lui conseguite.

Nel suo lavoro scientifico egli combina due elementi: l'uno formale, l'altro materiale. L'elemento formale è somministrato dalla ragione, siccome quello che è posto nelle idee e ne' principii astratti; l'elemento materiale è somministrato dall'esperienza, siccome quello che è posto negli obbietti concreti percepiti mediante la sensazione

e la coscienza, e dai quali ci solleviamo per raziocinio al sommo Ente, prima e originaria cagione del tutto.

Le prime idee e i primi principii si manifestano alla mente per luce propria; e da essi procede l'evidenza delle conclusioni che ne derivano come ruscelli dal fonte o come piante dal seme. La mente intuendo i principii non può a meno di non ravvisarli come veri, e veri per loro stessi; nè può fare che non quieti in sì fatta visione come in bene suo proprio. Essa dell'atto nè dell'assenso non è padrona, ma vien determinata dal vero che idealmente se le manifesta e l'assicura; come il senso vien determinato dalla presenza attuale dell'obbietto che fa impressione sugli organi del corpo.

Il senso non percepisce che un fatto, ma la mente penetra l'essere dell'obbietto. Però S. Tommaso dice che l'obbietto dell'intelligenza è la quiddità, il *quod quid est*, ossia la natura ed essenza di ciò che contemplasi. Dove il senso percepisce un esteso, un resistente, un colorato, un sonoro; e la coscienza un subbietto che pensa e le sue diverse modificazioni: la mente in quel concreto, dal senso e dalla coscienza rappresentato, percepisce la ragion di sostanza, di unità, di causa e simili, ravvisando in che consiste l'essere proprio ed intrinseco di ciascuna.

Questa virtù di penetrare la quiddità dell'obbietto genera nella mente i concetti universali e la pone in grado di formare i primi principii; in quanto mercè di quella percezione essa può affermar d'una cosa ciò che a lei essenzialmente appartiene, e dire a cagion di esempio: la sostanza non ha bisogno d'un soggetto a cui aderisca, l'unità in quanto tale esclude la divisione, la causa è anteriore all'effetto, e così del resto.

43. Lontanissimo da tal sentenza è il Cartesio, il quale per evidenza intende l'idea chiara e distinta che non è se non un pensiere e una percezione dell'animo. Noi crediamo avere bastevolmente dimostrato il senso per verità subbiettivo, in che egli la toglie; ma non sarà indarno ribadire qui novamente un tal punto. Si revochi pertanto alla mente la maniera onde il Cartesio si affatica per convertire in assoluto criterio di verità l'evidenza del *cogito, ergo sum*, che era l'unico vero salvato dal naufragio di quel suo dubbio universale. Egli si mette ad indagare per qual ragione ed a qual titolo l'animo suo dava a quell'affermazione l'assenso; e dice che questo avveniva perchè vedeva manifestissimo non poter essere che alcuno pensi, se non è. Di che soggiunge esser egli autorizzato a trasformare in regola generale quel fatto particolare, stabilendo che dovunque l'animo porge la medesima impossibilità ha sicuro indizio di

possedere il vero. *Et quia notabam nihil plane contineri in his verbis:* cogito ergo sum, *quod me certum redderet eorum veritatis, nisi quod manifestissime viderem fieri non posse ut quis cogitet nisi existat, credidi me pro regula generali sumere posse: omne id quod valde dilucide et distincte concipiebam verum esse* [1]. Come ognun vede, Cartesio nel prender le mosse dal *cogito*, *ergo sum* si fonda sulla impossibilità che prova la mente a pensare il contrario. Ma evidentemente egli si fonda su quella impossibilità pigliandola in senso soggettivo. Se l'avesse preso in senso obbiettivo, gli sarebbe stato mestieri di risalire al principio di contraddizione; in quanto se ciò che non è operasse, una stessa cosa sarebbe e non sarebbe nel medesimo tempo. Ma in tal caso egli avrebbe dovuto rinnegare il proprio sistema; perchè avrebbe dovuto stabilire che il famoso suo *cogito*, *ergo sum* non era un primo principio di scienza nè una semplice affermazione d'un obbietto immediatamente percepito dalla coscienza, ma sì veramente un entimema che, oltre alla premessa che sottintende, suppone la veracità della potenza ragionatrice, le leggi del discorso, i pronunziati originarii ed astratti sopra cui fondasi il sillogismo; cose tutte che egli avea sommerse e travolte nel dubbio universale. Laonde se non vuol dirsi che il Cartesio contraddica a sè stesso e annienti nel paragrafo posteriore ciò che avea stabilito nel precedente, forza è dire che egli in quest'analisi non si diparta dalla semplice coscienza, attestante un fatto interno; e però intenda quell'impossibilità subbiettivamente, cioè per l'insuperabile propensione che sperimentava a consentire all'obbietto e di cui sentiva circondato il suo spirito.

Così l'evidenza del *cogito*, *ergo sum* viene in sostanza a non esser altro che il proprio convincimento e l'intima persuasione dell'animo, dalla quale è accompagnata la chiara e distinta apparenza dell'obbietto. E quest'intimo convincimento è quello che, astraendosi dal fatto individuale e generalizzandosi da Cartesio, s'innalza a criterio supremo ed a giudice inappellabile intorno a ciò che dee aversi per vero e per falso. Ma esso non è altro finalmente che un sentimento interno e un'affermazione soggettiva dello spirito.

Ed ecco onde tira l'origine la moderna teorica delle proprie convinzioni, e del preteso rispetto ai pensamenti d'ognuno, che forma oggidì la norma de'costumi privati e sociali. Invalsa quell'opinione del Cartesio, non si tratta più di definire il vero ed il giusto per ragioni obbiettive, le quali sieno indipendenti dall'individuo ed a cui

[1] *Dissert. de Methodo* n. IV.

l'individuo stesso debba conformarsi. La norma ultima è l'evidenza; e l'evidenza intesa non per altro se non pel convincimento che ciascuno prova in sè stesso, nella sua privata coscienza, e nel solo caso che la sua testolina creda vedervi chiaro: *Primum erat ut nihil unquam veluti verum admitterem*, *nisi quod certo et evidenter verum esse cognoscerem* [1]. Purchè l'individuo regga sè stesso e i suoi giudizii con questa norma, egli ha sempre ragione, nè altri ha dritto ad accagionarlo di falsità o d'ingiustizia. Per un circolo vizioso, eredità propria dell'errore, questo metodo o sistema, che voglia dirsi, cade alla perfine nel Lamennismo; come il Lamennismo alla sua volta avea in esso le sue radici [2]. E la ragione si è perchè nella discrepanza individuale non essendo possibile la Società, e dovendo per conseguenza stabilirsi una regola più alta che imponga legge agl'individui; per crearla non si affaccia altro partito se non assommare insieme i diversi convincimenti dei singoli o almeno dei più per formare in tal guisa un tribunale di ultimo appello. Ed ecco la vantata pubblica opinione, ossia l'opinione della pluralità o *maggioranza*, che soglion dire, fatta regina del mondo, in quanto a lei oggigiorno si trasferiscono i diritti e le prerogative del vero obbiettivo ed assoluto.

Ma non di tutte le quiddità o essenze ha lo spirito umano immediata cognizione. Allora conviene che esso si volga ai dati della sensazione e della coscienza, cui avvivando della luce dei principii universali co'quali l'intreccia e congiunge, si apre la strada ai discorsi della ragione per inferirne e conoscere mediatamente le essenze non palesi al primo intuito. Così perviene a scoprire la natura de' corpi, la natura dell'animo e somiglianti. In tutto questo procedimento è sempre la luce del vero, l'evidenza obbiettiva, che guida la mente nostra, e che sfolgorando da prima negl'immediati e universali principii, da questi si ripercuote e diffonde sopra i subbietti concreti esistenti in natura, a cui quei principii vengono applicati per trarne gradatamente illazioni più o meno astruse.

Ecco come abbozzata e quasi in iscorcio delineata tutta l'economia dell'umana conoscenza, cui verremo in processo incarnando e colorando. Il Lamennais disconobbe del tutto questo naturale svolgimento dell'animo; e con assurda posizione stabilì l'origine della vita intellettuale in un principio esterno al subbietto stesso vivente.

[1] CARTESIO, Dissert. *de Methodo* n. II.

[2] Vedi ciò che dicemmo nel secondo articolo intorno alla parentela del Lamennismo col Cartesianismo.

Egli benchè in apparenza contrario a Cartesio, ne imitò il metodo sostanzialmente; collocando anch'egli l'uomo nel dubbio, finchè non si fosse provveduto di opportuno criterio. Anzi il suo dubbio sorpassa il dubbio cartesiano, perchè prima del ricorso all'autorità generale non ci lascia la sicurezza neppur della propria esistenza; laddove Cartesio esime da ogni possibile dubitazione almen la coscienza del subbietto pensante.

Il Lamennismo annienta la certezza dell'idiota, il quale certamente non può valersi d'un criterio che richiede erudizione; ed annienta altresì la certezza del filosofo, non potendo l'autorità generare evidenza, ma fede sola. Esso inoltre si avvolge in un circolo vizioso; giacchè la ragion generale è un astratto, che non sussiste se non nelle ragioni individuali. Onde se queste essenzialmente vacillano, non può quella tenersi in piede.

Conclusione ultima di questo sistema sarebbe non solo la distruzione d'ogni scienza, ma in generale d'ogni cognizione certa ed evidente; se pure non voglia trascorrersi all'altro estremo, più coerente alla dottrina dell'Autore, di deificare la ragione umana in quanto si rivela e si svolge nell'intera specie, di cui gl'individui non sieno che parziali e transitorie manifestazioni. Così il panteismo umanitario sarà il vero termine di questa singolare teorica venendo per via più corta e più piana alla medesima meta a cui il cartesianismo conduceva bensì, ma con più lungo ed alpestre cammino.

CAPO II.

DELL' ONTOLOGISMO

ARTICOLO I.

Teorica del Gioberti.

44. Ogni secolo ha le sue mode, i suoi ruzzi, le sue bizzarrie; nè solamente nel giro scherzevole della vita, ma ancora nel campo severissimo della scienza. Il capriccio più comune della filosofia oggigiorno si è di credere e dare a credere che noi veggiamo Dio immediatamente, partecipando in certa guisa fin d'ora alla sorte di quelli, che già lieti di lor corone trionfano colassù nell'empireo. Ed era ben naturale che in un tempo, in cui il progresso ci fa sapere che la beatitudine dee procacciarsi sulla terra, venisse quaggiù trasferita quella visione, che veramente è propria della felicità sempiterna; *non videbit me homo et vivet* [1].

Quegli che fece più scalpore a tempi nostri nel propugnare questa dottrina, si fu Vincenzo Gioberti; e noi dall'esporre il sistema di lui piglieremo le mosse nella presente discussione. Cominciando dunque d'onde egli stesso comincia, notiamo da prima essere stata sua prima cura di porre il proprio sistema in piena opposizione col Cartesianismo, come appunto avea fatto il Lamennais, benchè sotto diversissimo aspetto.

Il Lamennais avea guardato principalmente nel Cartesianismo il criterio della verità, ossia lo strumento scientifico; il Gioberti prese di mira il principio della speculazione, o, come suol dirsi, il punto di partenza. Il criterio cartesiano era l'evidenza individuale; e a questa l'autore del *Saggio sopra l'indifferenza in materia di religione* si sforzò di surrogare la ragion generale. Il punto da cui moveva il Cartesio era la consapevolezza del proprio pensiero, e a questa l'autore della *Introduzione allo studio della filosofia* s'ingegna di sostituire l'intuito immediato di Dio.

45. Non è ch'egli non rinfacci al Cartesio altri vizii in fatto così

[1] *Ex.* XXX, 20.

di metodo, come di sistema. Anzi possiamo affermare non esserci al tutto scrittore, il quale abbia più fieramente di lui menata la sferza addosso al riformista francese.

Egli ora ne garrisce l'oltracotanza di credersi il creatore della filosofia. « Il Descartes crede che la filosofia non si trova, che le menti « le più stupende non seppero inventarla, benchè se ne occupassero « del continuo, e che a lui era riserbato il discoprire questo nuovo « mondo. E stima di poterlo scoprire *stans pede in uno*, con lo stu- « dio di poco tempo, e dettando due o tre opuscoletti di poche pa- « gine, come si scriverebbe una novella o una commedia. Non cre- « do, che in tutti gli annali del genere umano si possa trovare un « esempio di temerità e di leggerezza simile a questo [1].

Ora ne mette in rilievo la vanità del tentativo « Il Cartesianismo « imprende l'opera più assurda che possa cadere nella mente del- « l'uomo, qual è il voler piantare il dogmatismo sullo scetticismo « ch'è la sua negazione assoluta. La dottrina cartesiana è in Psico- « logia ciò che sarebbe in Teologia il nullismo e il considerare il « niente, come radice delle cose [2] ».

Ora ne schernisce le teoriche, massimamente appetto a quelle cui il Cartesio vantavasi di rovesciare. « Qual è il sistema che il Des- « cartes sostituisce alla sapienza di tutti i suoi predecessori? È il « sistema più leggiero, più inconsistente, più illogico, più assurdo, « di cui gli annali della filosofia facciano menzione. Un filosofo fran- « cese nel mezzo del secolo XVII, e dell'Europa cristiana e civile, « proclama come la filosofia perfetta una teorica di cui i paralogis- « mi avrebbero forse fatto vergognare quei rozzi pensatori che vis- « sero nella Grecia mezzo barbara prima di Talete e di Pitagora [3] ».

Ora ne addita la stretta attenenza col luteranismo sì quanto al principio da cui esordisce, e sì quanto al termine dove va a ferir finalmente. « La filosofia Cartesiana riuscì allo scetticismo, e la teo- « logia luterana al razionalismo biblico, che è lo scetticismo teolo- « gico; giacchè l'uno nega ogni vero naturale, come l'altro ogni « vero soprannaturale. Lo scetticismo, ch'era il punto comune d'on- « de mossero le due scienze, fu pure il termine in cui riposarono. « Uscite dal nulla, tornarono nel nulla [4] ».

Che più? Mette perfino in ridicolo quel celebre detto col quale il

[1] *Introd. allo studio della filosofia* vol. I, cap. 3.
[2] Ivi.
[3] *Introd. allo studio della filosofia* vol. I, cap, 3.
[4] Ivi.

Cartesio pavoneggiandosi ricapitolava in due parole tutta la sua fisica e si paragonava con Archimede. « Quando egli dice: datemi
« materia e moto, e io farò il mondo, queste parole che alcuni han
« qualificate come sublimi, mi paiono esprimere una iattanza degna
« di gradasso filosofo. Archimede disse: *datemi un punto di appog-*
« *gio, ed io solleverò il mondo*; il motto è veramente sublime, per-
« chè sotto una forma iperbolica, significa una verità, cioè la forza
« maravigliosa della leva; laddove il detto di Cartesio è ridicolo,
« perchè falso. Iddio stesso non avrebbe potuto fare il mondo, se
« avesse creato solo gli atomi e il moto, senza le forze organiche e
« inorganiche della natura [1] ».

Questi e somiglianti rimproveri, che troppo lungo sarebbe a ricordare, servivano mirabilmente al filosofo subalpino; in quanto crescendo ed accumulando dispregio sul capo di Cartesio, gli agevolavano il passo ad entrare nell'animo de' lettori e persuaderli ad accettar volentieri un sistema, che egli proponeva come l'unico antidoto contro quella peste scientifica. Qual fosse poi questo suo sistema, e come al Cartesianismo si opponesse, verremo qui ridicendo con brevità e chiarezza, e quasi colle parole medesime dell'Autore.

46. Due sono, secondo lui, i principii, onde si può muovere filosofando: il soggetto o l'oggetto; il pensante o la cosa pensata; le rappresentazioni cogitative che sono dentro di noi o la realtà sussistente posta fuori d'ogni rappresentanza. Lo strumento di questa seconda maniera di filosofare è la ragione; della prima il senso intimo. Obbietto dell'una è l'intelligibile, termine estrinseco dell'intuito mentale; obbietto dell'altra è il sensibile, contenuto dalle interne modificazioni dell'animo.

Come il sistema filosofico che muove dall'intuizione dell'intelligibile e pone l'essere assoluto, appreso direttamente, per prima base dello scibile, può appellarsi *Ontologismo*; così all'opposito quel sistema, che muove dal senso intimo e ferma per fondamento della cognizione il pensiero, considerato subbiettivamente come semplice fatto di coscienza, dee appellarsi *Psicologismo*. « Definisco il *Psico-*
« *logismo, un sistema che deduce il sensibile dall'intelligibile*, e *l'on-*
« *tologia dalla psicologia*. E chiamerò *Ontologismo* il sistema contra-
« rio, che contiene ed esprime il procedere del vero e legittimo fi-
« losofare [1] ».

Or fino al Cartesio si era più o meno serbato il filo tradizionale

[1] Ivi.
[1] *Introduzione* ecc. vol. I, cap. 3.

di questa vera e legittima filosofia. Sorta ella di buon' ora nelle antiche sette orientali, trapassò in Grecia mediante i Pitagorici, gli Eleatici e Platone. Rinverdì nella scuola alessandrina; fu accolta dai Padri, che l' avvalorarono col vero soprannaturale; si conservò tra gli Scolastici nel medio evo per opera del realismo, benchè venisse alquanto oscurata ed alterata da' concettualisti e dai nominali. Il Cartesio fu il primo che ruppe al tutto quest' aurea catena torcendo interamente lo sguardo dal vero obbietto della contemplazione filosofica , e dirizzandolo nella semplice conoscenza del proprio pensiero. Laonde egli dee dirsi il vero autore dell' eterodossia speculativa, la quale può definirsi: *La sostituzione del sensibile interno all' intelligibile* qual primo principio, e della *riflessione* alla *ragione* quale strumento principale o almeno iniziale della filosofia [1]. Ora a siffatta eterodossia è opposto l' Ontologismo, qual unico sistema ortodosso, e come arca di salute che ne francheggi da codesto quasi razional cataclismo.

47. Ma in che propriamente è riposto codesto prezioso trovamento dell' Ontologismo giusta il Gioberti? Ecco quello che ci sembra poterne spremere di preciso e di netto.

Il fondamento della certezza filosofica e il principio generatore d'ogni razional conoscenza è riposto nell' intuito immediato di Dio, che può chiamarsi *Visione Ideale*. La filosofia dee muovere dalla idea, e intorno a lei travagliarsi co' suoi discorsi come intorno a suo oggetto proprio e principale [2]. Imperocchè la filosofia è formata dal lavoro riflessivo della mente che ripensa e quasi ritesse l' atto intuitivo , il quale non si versa in altro, che nella contemplazion dell' idea, termine primo ed immediato dell' umana cognizione. L' idea non è una rappresentazione o forma o concetto subbiettivo dello spirito , ma il vero stesso obbiettivo che di fuori è offerto alla mente dell' uomo [3]. Nè importa questo vero nelle sue derivazioni secon-

[1] Sotto un tale riguardo meritamente il Cousin affermò , essere il Cartesianismo la sorgente onde sgorga la moderna filosofia. *La méthode de Descartes, c' est la psychologie, le compte que l' on se rend à soi même de ce qui se passe dans l' âme.... Or tout, comme le caractère, la forme extérieure de la philosophie Cartésienne est et sera le caractère constant de la philosophie moderne, de même la méthode Cartésienne est la seule méthode moderne légitime.* Intr. à l' hist. de la philos. lect. 12.

[2] « L' oggetto primario e principale della filosofia è l' idea, termine imme-
« diato dell' intuito mentale ». *Introduz.* ecc. Vol. 1. cap. 3.
« Lo studio dell' idea è la sostanza di tutta la filosofia. » ivi.

[3] « Nell' adoperare questo vocabolo voglio significare non già un concetto

darie, ma bensì nella sua radice assoluta ed eterna, che è Dio stesso, e che vuol denotarsi col nome di *Ente*; siccome le creature deono esprimersi col nome di *esistenze* [1].

L' *Ente* è il primo filosofico, cioè la prima idea e la prima cosa, da cui per conseguenza procede ogni altro essere e ogni altra idea; ed è però la cagion principe, in cui s' appuntano gli altri due primi: l' ontologico e il psicologico [2].

L' intuizione che abbiamo dell' *Ente* ossia di Dio importa un giudizio apodittico, sopra del quale è fondata ogni nostra evidenza e certezza. « L' idea dell' *Ente* contiene un giudizio: l' *Ente è necessa-*
« *riamente.* In esso lo spirito non è giudice, ma semplice testimonio
« ed uditore di una sentenza che non esce da lui. L' *Ente* pone sè
« medesimo al cospetto della mente nostra e dice: *Io sono necessa-*
« *riamente.* In questa parola obbiettiva consiste il fondamento di
« ogni evidenza e di ogni certezza [3] ».

Il primo passo che dee fare la filosofia si è di ripetere questa parola, ossia questo giudizio, e ciò per opera della riflessione, di cui essa filosofia è germoglio. « La ripetizione del giudizio obbiettivo e
« divino fatta per opera della riflessione è il primo anello della fi-
« losofia come artificio umano [4] ».

Ma a far ciò ci è bisogno della parola, che è come il ponte di passaggio pel nostro spirito dalla conoscenza diretta alla riflessa.
« Fra il giudizio divino primitivo e il giudizio umano secondario,
« cioè tra l'intuito e la riflessione, corre il mezzo della parola. Egli
« è in virtù della parola, che la verità intuitiva diventa accessibile
« alla riflessione, e l' uomo è in grado di ripetere a sè e agli altri
« il giudizio di Dio [5] ».

La necessità di questa parola nasce, com' egli altrove si esprime, dal bisogno di fermare e circoscrivere l' idea, concentrando lo spirito a contemplarla sotto una forma limitata. Imperocchè, a parer suo, la parola è quasi un' angusta cornice in cui l' idea, che per sè stessa

« nostro, nè altra cosa o proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno in quan-
« to si affaccia all' intuito dell' uomo ». Ivi.

[1] Vol. 2, cap. 4.

[2] « Io chiamo Primo psicologico la prima idea, e Primo ontologico la prima
« cosa. Ma siccome la prima idea e la prima cosa, al parer mio, s' immedesi-
« mano tra loro, e perciò di due primi ne fanno un solo, io do a questo princi-
« pio assoluto il nome di Primo Filosofico, e lo considero come il principio e
« la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile. » Ivi.

[3] Vol. 2, cap. 1.

[4] Ivi.

[5] Ivi.

è interminata, si rannicchia in certa guisa e si determina accomodandosi alla virtù circoscritta della cognizion riflessiva.

In sostanza lo spirito umano ha nel suo svolgimento diretto e spontaneo la perpetua intuizione di Dio in quanto *Ente*, e in lui vede tutte e singole le altre idee; cotalchè sì fatta intuizione, essendo fondamento della riflessione, è la radice e il principio come di tutti i concetti filosofici, così della evidenza e della certezza che li accompagna. « L' *Ente* è in effetti il supremo criterio, o giudicatorio del « vero, il supremo assioma di tutto lo scibile, perchè è la intelligi- « bilità e l' evidenza stessa delle cose [1] ».

48. Senonchè la intuizione di Dio guardata in sè stessa ci darebbe solamente la notizia del suo essere e de' suoi attributi. Ma noi abbiamo ancora altri concetti, quelli cioè che spettano alle creature esistenti fuori di Dio. In che modo dunque questi concetti rampollano nella mente? A spiegare la loro origine l'Autore ricorre all' idea di creazione; in quanto essa è come il canale per cui passa la luce che da Dio si riverbera sulle cose da lui distinte. « In qual « guisa la intelligibilità sua propria (dell' *Ente*) si comunica alle e- « sistenze? Per mezzo della creazione. L' intelligibile come causa « prima riduce ad atto le intellezioni del contingente, e la causa « prima come intelligibile fa che gli effetti sieno conosciuti [2] ». Imperciocchè lo spirito nostro intuisce Dio non sotto la forma di *Ente possibile*, ma in sè stesso come *Ente reale*. Ora è un fatto incontrastabile che cotesto *Ente* è attualmente causante e creatore. Noi dunque per questo stesso che intuiamo l' *Ente*, percepiamo ad un tempo il suo atto creativo, e l' effetto che ne conseguita; cioè vedendo Dio vediamo medesimamente la Divina creazione e le cose che per essa ricevono la esistenza [3]. Da ciò segue che la prima conoscenza intuitiva, sopra cui è appoggiato tutto l'edificio scientifico, può esprimersi con questa formola: *l' Ente crea le esistenze.* « La vera formola « ideale, suprema base di tutto lo scibile, della quale andavamo in « traccia, può dunque essere enunciata in questi termini: *l' Ente crea « le esistenze* [4] ». In essa formola son contenute tre realità, Dio, il

[1] Ivi.

[2] Ivi.

[3] « Nel nostro caso lo spirito intuente, percependo l'*Ente* nella sua concre- « tezza, non lo vede già nella sua entità astratta e raccolto in sè stesso, ma « qual è realmente, cioè causante, producente le esistenze ed estrinsecantesi « colle sue opere, e quindi percepisce le esistenze come termine dell' azione « dell' *Ente* ». Vol. 2, c. 1.

[4] Ivi.

mondo e la creazione, la quale è vincolo unitivo del primo termine col secondo. Questo triplice obbietto è come la sorgente da cui sgorgano tutte e singole le conoscenze; e l' *Ente*, che sta a capo della formola, è come il punto in cui s' incentrano tutte, quasi raggi di un circolo immenso, o se più piace, quasi facce di un poliedro composto ad infiniti spigoli.

Quanto poi alla natura delle conoscenze che derivano da quell' intuito, il Gioberti ne dà la seguente spiegazione. Bisogna distinguere due classi di concetti, i necessarii o assoluti che riguardano l'*Ente* solo, cioè Dio ; e i contingenti o relativi che riguardano le esistenze, cioè le creature. Ciascuna di queste due schiere mette capo in un concetto unico, fondamento di tutti gli altri ; la prima in quello di *Ente*, la seconda in quello di esistenza. Ora vuolsi osservare che quantunque l'*Ente* sia intelligibile per sè stesso ; nondimeno ha un lato inintelligibile a rispetto nostro, e questo lato si è l' essenza. L' essenza dunque dell'*Ente* non è intesa da noi, ma ci resta ignota. E poichè tutte le proprietà dell'*Ente* germogliano dalla sua essenza ; quindi è che esse non possono conoscersi da noi per generazion di concetti, essendo nascosa la radice da cui dovrebbero pullulare. Si dirà : se è così, onde proverranno in noi quelle cognizioni ? « Rispondo, che non provengono da verun altro concetto, « ma ci sono date concomitantemente con l' idea dell'*Ente*, la quale « ha sovra di esse un principato logico, non cronologico. L' idea « dell'*Ente* coi concetti associati di eterno, immenso, uno, infinito « e simili con tutto il corredo dell' idee assolute, forma la sintesi « primitiva dell' infinito, la quale è una vera rivelazione [1] ».

Il simigliante presso a poco interviene dei concetti contingenti o relativi, i quali parimenti non possono dedursi per interna esplicazione dell' uno dall' altro, essendocene ignoto il germe primitivo. « La radice di questi varii concetti e delle realtà corrispondenti è « l' essenza dell' esistente, la quale non è meno inescogitabile che « l'Essenza dell' Ente [2] ». Per che convien dire, che essi ancora ci siano dati in virtù dell' intuito primitivo col quale contempliamo gli esseri contingenti, in quanto vengono creati dall'Ente. « Noi adun- « que le possediamo *(queste idee relative)* non già come dedotte, « ma come rivelate, comunicate ; e questa comunicazione è l' atto « stesso creativo, per cui l'Ente chiamandoci dal nulla all' esistenza, « ci rivela sè stesso coll' accompagnamento delle sue perfezioni ; ci

[1] Vol. 2, c. 1.
[2] Ivi.

« rivela l'atto stesso creativo, e il mondo delle cose contingenti, « di cui noi siamo una parte [1] ». Quindi il Gioberti inferisce che tutti i nostri giudizii, salvo il primo : l'*Ente è*, sono giudizii sintetici a priori ; non però per sintesi subbiettiva proveniente dalla struttura stessa dell'animo nostro, secondo i placiti della scuola critica, ma per sintesi obbiettiva proveniente dalla rivelazione dell'Ente, la quale a noi riesce arcana atteso la nostra ignoranza circa l'essenza.

In breve : la nostra conoscenza fino dal primo suo esplicarsi comincia dal contemplare direttamente il vero in sè, il vero per eccellenza, il vero sussistente, che è Dio ; e perocchè contempla codesto vero obbiettivamente nella sua concretezza ; ne seguita che noi vediamo Dio nell'atto che crea l'universo. Onde la formola, l'*Ente crea l'esistenze*, esprime la primigenia e fondamental nostra cognizione. Mediante poi la parola l'uomo riflette sopra questo concetto primitivo, e quindi vien passo passo a spiegarlo a sè stesso. La riflessa esplicazione di tal concetto costituisce la filosofia. E poichè nella intuizione dell'Ente ci resta sempre ascosa l'essenza di Lui e delle esistenze che ne dipendono ; tutti i nostri giudizii sono sintetici a priori, tranne quello che esprime il sussistere concreto dell'Ente : *l'Ente necessariamente è*, il quale solo è un giudizio analitico.

49. Le ragioni finalmente, con le quali l'autore si argomenta di persuadere questo sistema, possono ridursi alle seguenti. I. Non esserci altra via per fuggire i pestilentissimi frutti della mala pianta del Psicologismo. II. L'ordine logico dover corrispondere all'ordine ontologico, cioè la conoscenza all'essere. Ora nell'ordine ontologico, ossia dell'essere obbiettivo e reale, Dio è alla testa di qualsivoglia obbietto. Dunque nell'ordine della conoscenza la intuizione di lui debb'essere in cima ad ogni nostro concepimento. III. Se così non fosse, non potrebbe da noi acquistarsi l'idea di Dio ; perocchè la sua intelligibilità non può nascere nè dipendere da quella delle creature.

Bastici per ora aver così succintamente accennate siffatte ragioni : le svolgeremo poscia più ampiamente là dove discorreremo in particolare di ciascheduna.

[1] Ivi.

ARTICOLO II.

L' Ontologismo contraddice al testimonio della coscienza.

50. Non è nostro intendimento confutare distesamente il Giobertismo mostrandone tutte e singole le falsità, le incoerenze, le ripugnanze. Siffatta analisi, oltre al menarci troppo in lungo, rompendo la legge della propostaci brevità, ci farebbe deviare dal punto, che abbiam tolto di mira, il quale è di mostrarne l'assurdità non negli accessorii, ma solo nella sostanza. La confutazione degli accessorii sarebbe la confutazione del Gioberti piuttosto che dell'Ontologismo. Ora prendere oggidì a confutare codesto Autore è opera per lo meno soverchia; nè mancherebbero alcuni di opporre, la tristizia delle parti secondarie non nuocere alla bontà delle principali, dove fossero riconosciute buone. Laonde la confutazione di codesti accessorii tornerebbe inutile quanto al provare cattivo in sè stesso il sistema, il quale potrebbe credersi separabile da essi, come il grano dalla pula. E questa è la ragione per cui fin nella esposizione della teorica giobertiana ci tenemmo quasi a quei soli punti, che all'Ontologismo erano essenziali. Ciò premesso, diciamo.

51. L'Ontologismo è un sistema brillante e lusinghiero, non sapremmo negarlo: siccome quello che blandisce grandemente ed alletta l'innata vaghezza dell' animo di spaziare colla conoscenza per regioni alte e sublimi. Esso c'impromette un grado nobilissimo di perfezione. E qual decoro in realtà non sarebbe per la povera nostra natura il poggiare a tanta altezza, che fissassimo direttamente le pupille nello stesso obbietto primo ed increato, nel sommo vero, nel vero per eccellenza; che, come il sole nel sistema planetario, è nell'ordine ideale quel lucente da cui raggiano gli splendori che allumano ogni altro vero! Qual conforto il vedere le creature tutte come sono e in quella medesima derivazione che hanno dalla Causa prima, e in quel medesimo atto onde vengono da lei create! Che delizia conoscere ciascuna cosa nella intelligibilità che in essa si riverbera dal sommo Intelligibile, e nuotare per così dire coll'intelletto in mezzo a quel mare di luce che da ogni parte ci circonda, ci penetra, ci assorbisce! Il sistema, convien confessarlo, è nato fatto per inuzzolire di sè ed attrarre potentemente ogni cuore di alti sensi e magnanimi.

Una cosa sola gli manca per essere senza più accolto da tutti; e

questa cosa è l'esser vero. Peccato che sia falso di pianta; se non avesse questo solo difetto, meriterebbe proprio di dirsi la più preziosa scoverta che si fosse mai fatta nella scienza dell'uomo.

Se io dicessi ad un povero che egli ha la borsa piena d'oro, il meschinello mi smentirebbe col solo mostrarmela smunta di moneta. Il simile par che avvenga al nostro Ontologismo. Esso ci assicura che noi abbiamo l'intuizione diretta di Dio; ma la mente nostra guardandosi in seno e squadrandosi per ogni lato non trova nulla in sè stessa di tanto bene. Ella, che pur dovrebbe sapere alcuna cosa de' fatti suoi, è interamente allo scuro di tal visione; la quale nondimeno dovrebbe farsi scorgere assai chiaramente, per essere non solo il fondo primo d'ogni ulterior conoscenza, ma il mezzo in cui e per cui si scorge ogni altro vero. Anzi, notate sventura! la mente nostra non pure non ha di quella visione alcun sentore, ma sente piuttosto il contrario: cioè sente di non conoscere naturalmente Dio per altra guisa, se non in virtù di raziocinio e di discorso.

Dimandava io un giorno ad un villanello: come sai tu che esiste Dio? Il so, mi rispose, guardando il mondo. Se veggo una casa, dico di subito: ci fu un fabbricatore che la rizzò; e vorreste voi che mirando il mondo non riconoscessi il sommo Artefice che lo produsse? Ecco la risposta che potete cavare da ogni uomo lasciato all'impulso della natura e al suo innato buon senso. Egli non vi dirà mai che vede Dio coll'intelletto, come vi dice che vede il sole cogli occhi; vi dirà solamente che lo deduce per discorso della ragione. Potrà tal discorso prender le mosse o dall'esistenza de' corpi, o dall'esistenza dello spirito, o pure dalla semplice esistenza ideale di ciò che riluce al pensiero; ma al fin de' conti sarà sempre un essere o una verità che non è Dio, dalla quale cominciamo per pervenire alla conoscenza di Dio.

52. Qui torna bene in acconcio l'uso del senso comune di cui altrove parlammo, in quanto giova a convincere l'ostinazione di quelli i quali affermano una cosa che tutti negano. Se il preteso intuito si avverasse in noi, esso sarebbe al certo un fatto interno; e i fatti interni, in quanto tali, non si stabiliscono sopra altra base che il testimonio della coscienza. Ora appellandoci a quanti sono uomini e non ontologi, chi è, domandiamo, il quale possa affermare in buona fede di rinvenire in sè siffatta intuizione, allorchè torna col pensiero sopra di sè medesimo?

Noi omettiamo per ora di ribattere le ragioni, con le quali i difensori dell'Ontologismo brigano di dimostrare che in noi avverasi il preteso intuito. Sia come tregua e sospensione d'armi da questo

lato, intorno al quale tra breve verremo a conflitto. Intanto diciamo che qualunque sieno i loro ragionamenti, essi si travagliano in vano; non potendo mai tutti gli argomenti del mondo persuadere sul serio una cosa, apertamente disdetta da un'evidenza contraria. Se io dicessi ad un tale, che egli levando gli occhi al cielo di notte vede diverse generazioni di abitanti nella luna, e di giorno mira il sole sulla proboscide o tromba d'un Elefante, ed in prova di ciò gli recassi di molte e sottili ragioni; siete matto, mi risponderebbe il buon uomo; io non sento punto in me così strana apparenza: e con ciò solo egli si avviserebbe di confutarmi e terrebbe per ciance i miei sillogismi. Ed in sostanza avrebbe ragione; poichè ogni obbietto vuol essere avverato dal suo proprio criterio, e i fatti interni non hanno altro criterio, quanto alla loro esistenza, che la relazione dell' intimo sentimento. I raziocinii potranno servire a convalidarli, a spiegarli, a chiarirne le cagioni, l' origine, la natura; ma essi soli non bastano a provare che esistono, senza il previo appoggio, se non diretto almeno indiretto, dell' interna consapevolezza. Molto meno poi avranno alcun valore, quando si trovano in aperta opposizione con essa.

53. Taluno recherà forse in contrario l'esempio di percezioni da noi talora non avvertite, segnatamente dove sieno abituali e monotone; come avviene in chi dimorando vicino ad una cateratta di fiume, non s' accorge più del rumore che fanno le cadenti acque. Ma, senza entrare in minute discussioni sopra di ciò, il che ci trasporterebbe lontani dal subbietto presente, rispondiamo in generale questo succedere in primo luogo a rispetto di quelle percezioni, che o per la loro tenuità sfuggono all' atto riflessivo, o per essere, diciam così, ambulatorie, cessano in noi al momento in che ci facciamo a cercarle. Sentite da prima in modo confuso soltanto e diretto, mentre pensavamo sbadatamente o eravamo coll' attenzione raccolti sopra altro oggetto che più ci feriva, se svaniscono nel punto che la riflessione si volge ad esse, noi certamente non possiamo più ravvisarle; benchè dagli effetti o da altri indizii lasciati veniamo a conoscere che pur vi furono. Ma ciò non può dirsi della visione ideale, che sarebbe assidua e perenne e potentissima, siccome quella che è principio e fonte d' ogni altra cognizione determinata. Essa per fermo attuandoci vivacemente e perdurando in noi allorchè riflettiamo sopra la precedente cognizione diretta, non potrebbe nascondersi all' occhio della coscienza; soprattutto se con sottilissima indagine ci volgiamo a rintracciarla.

Quanto poi all' altro capo dell' assuefazione e monotonia, da cui

potrebbe ripetersi il difetto di avvertenza; non è questo certamente il luogo di quistionare se e fino a qual punto possa l'abito rendere inosservabile alla coscienza una vera percezione dell'animo. Quell'antico detto: *assuetis non fit passio*, potrebbe forse condurci a pensare che la continuità delle impressioni rende piuttosto il subbietto inabile alla corrispondente percezione, che non incapace di avvertirla quando essa è di fatto eccitata. Ma checchè sia di ciò, di cui dovremo ragionare altrove, tutto questo non ha che fare col punto presente. Imperocchè qui non si tratta di una percezione qualunque, slegata e solitaria; si tratta bensì di una percezione, la quale sarebbe causa e mezzo delle altre, e loro elemento integrante e sostanziale. Secondo il Gioberti, noi vediamo le verità razionali e i singoli esseri della natura, perchè vediamo Dio e la sua azion creatrice. Un solo è l'atto intuitivo, espresso dalla formola ideale, per cui contempliamo direttamente Dio e l'universo che da lui procede. Noi tornando colla riflessione sopra l'anterior conoscenza ci accorgiamo di conoscere le singole esistenze create, ci accorgiamo ancora di contemplare le verità universali e necessarie. Qui l'assuetudine e l'uso non reca veruno impedimento. Come dunque e per qual forza, a noi nemica, nasce poi codesto impedimento a rispetto dell'altro elemento di quell'una ed identica percezione? Ciò potrà intervenire da prima per involontaria distrazione dell'animo in quanto interamente occupati a guardare le verità generali, o le esistenze particolari, non badiamo all'Ente, nel quale e pel quale le une e le altre ci rilucono all'intelletto. Ma scossi poscia da quel primo stupore e da quello stato distratto, non ci è ragione per cui non dobbiamo accorgerci dell'altra parte di quella previa percezione; massimamente essendo essa il principio e la fonte d'ogni certezza ed evidenza di tutte le altre.

Se io veggo nello specchio un'immagine, potrò da prima non accorgermi dello specchio; per essere l'attenzion mia tutta concentrata sopra l'immagine. Ma se poscia ridesto da quella specie di estasi cerco con atto riflesso l'intera visione e gli oggetti che vi corrispondono; non posso a meno di non accorgermi dello specchio che mi sta dinanzi, specialmente se altri mi avvisa che da esso è l'immagine in me ripercossa. Or noi vediamo in Dio ogni vero, un medesimo è l'atto della percezion primitiva, col quale contempliamo direttamente l'ente, le esistenze e la creazione, che è l'anello congiungente le seconde al primo; e nondimeno nel volgerci riflettendo sopra un tal atto, con tutta la voglia del mondo di ravvisarlo nella

sua indivisibile unità, non possiamo mirarne che una metà solamente o meglio una terza parte!

« Lo spirito intuente, dice il Gioberti, percependo l'Ente nella « sua concretezza, non lo contempla mica nella sua entità astratta « e raccolto in sè stesso, ma qual è realmente, cioè causante, pro- « ducente le esistenze, ed estrinsecante in un modo finito colle sue « opere la propria essenza infinita; e quindi apprende le creature « come il termine esterno a cui l'azione dell'Ente si riferisce ». Quest'apprensione è abituale e perenne. Contuttociò noi tornando colla riflessione in noi stessi, e riandando la cognizione diretta, ci accorgiamo d'aver l'intuito del cielo, della terra e delle cose che sono in essi, d'avere inoltre l'intuito di molte altre verità puramente ideali; e sebbene le une e le altre sieno vedute insieme coll'Ente con uno identico e indivisibile atto diretto; la visione nondimeno di questo Ente non vuole esser tocca e si sottrae ad ogni indagine dell'atto riflesso, a cui peraltro soggiacciono le altre parti di quell'una e medesima percezione. Non è questo un foggiarsi teoriche secondo il capriccio? un desiderare, non un filosofare?

ARTICOLO III.

Vano sutterfugio degli avversarii.

54. Gli Ontologi così rincalzati scappano a dire esser vano questo nostro ricorso alla coscienza; perchè la sua testimonianza nel fatto dell'intuito dell'Ente non ha valore. Cosa veramente notevole! La pretesa ristorazion filosofica dopo avere esagerati i diritti del senso intimo, attribuendogli la signoria sopra tutti gli altri criterii del vero, riesce ora da ultimo a disdirgli quello altresì che dovrebbe appartenergli, cioè la coscienza d'un fatto interno qual è certamente l'intuito. Accade qui nell'ordine scientifico il medesimo che nell'ordine sociale. I moderni riformatori, dopo avere da principio esagerato il potere politico attribuendogli il primato eziandio sulla Chiesa, sono poi trascorsi a volerlo esautorare nelle proprie appartenenze assoggettandolo ai capricci della plebe. Chi non vede nell'un caso e nell'altro un'influenza del principio protestantico, del quale è proprio di correre dall'un contraddittorio all'altro con facilità meravigliosa?

Ma tornando al nostro proposito, gli ontologi per ribattere l'op-

posta testimonianza della coscienza, si arrovellano a persuadere che essa non ha veruna forza nel caso presente. Conciossiachè l'attestazione dell'intuito appartenga alla sola ragione : e soggiungono accader qui al senso intimo rispetto all'intuito quello stesso che ai sensi esterni rispetto al moto solare. I sensi dicono che il sole gira e la terra sta ferma ; ciò non ostante sappiamo che il sole sta fermo e la terra gira. Così la coscienza ci dice che noi immediatamente contempliamo le creature, e da queste saliamo a Dio; la ragione ci dimostra che noi viceversa immediatamente contempliamo Dio, e da esso scendiamo alle creature. È questa la grande scoperta del Malebranche e del Gioberti, i quali però vogliono aversi in filosofia in quel medesimo conto che il Copernico e il Galilei nella scienza astronomica.

55. Ma primieramente l'esempio della illusione sensibile riguardo al movimento del sole è qui recato fuor di proposito, e ciò per doppia ragione. L'una è perchè quell'illusione non accade intorno a cosa pienamente giudicata dal senso. La piena testimonianza della facoltà sensitiva allora si ottiene, quando un obbietto percettibile da più sensi vien da essi concordemente riferito. Ora il moto è obbietto non pure della vista, ma eziandio del tatto; e nell'addotta illusione interviene la sola vista, senza che il tatto vi prenda parte. Non concorre adunque pienamente la testificazione della virtù di sentire, secondo tutti quegli organi pei quali ella nel caso, di che si tratta, potrebbe manifestarsi. All'incontro l'intuito, per essere un fatto interno, è adequatamente obbietto della coscienza, la quale però intorno ad esso è giudice autorevole e competente. La seconda ragione è non potersi nè pur dire con proprietà che la vista erri nel fatto allegato; perocchè essa ci rapporta solamente che la distanza, e quindi le rispondenze del sito, tra il sole e i diversi punti della terra si mutano, ma non afferma che il movimento dell'uno piuttosto che quello dell'altra sia la causa di codesta mutazione. Ciò si giudica propriamente dall'intelletto ; il quale, a sentenziar senza errore, dovrebbe cercare altri dati e non oltrepassare per propria precipitazione il valore di quella testimonianza del senso. E veramente il moto intanto si percepisce dalla vista, in quanto dalla vista si percepisce l'esteso, e per conseguenza in quanto da lei si apprende la distanza che diventa maggiore ovvero minore tra due punti nello spazio dei quali l'uno o amendue si muovono. La variazion successiva di tale distanza è ciò che solamente si riferisce dalla vista, e in ciò non è errore di sorta alcuna. L'errore è dell'intelletto, se sen-

z' altro argomento attribuisce quell' effetto a una cagione, a cui per verità non compete.

Per contrario nel caso nostro la coscienza cadrebbe in fallo intorno a ciò che è in istrettissimo senso oggetto suo, qual è fuor di dubbio uno degli atti interiori dell'anima, cioè l' intuizione immediata e diretta del vero. E qui torniamo a ricordare che quella intuizione non sarebbe un atto transitorio e fuggevole; ma permanente, costante, invariabile, e però tale, che non ci ha ragione veruna perchè non debba essere convenientemente alla riflession sottoposto.

56. Dirassi che la riflessione ha un'azione finita e però non può esercitarsi sopra l'intuito dell'infinito. Ma anche l'atto della visione ideale è finito, ed esso nondimeno attingerebbe Dio; il che certamente è più che attingere la intuizione di Dio. Perchè dunque la limitazione, la quale non impedisce in una potenza ciò che è più, dee impedire in un'altra ciò che è meno? Noi, risponde il Gioberti, non siamo consapevoli della visione di Dio, perchè nell' intuito la cognizione è vaga, indeterminata, confusa; si disperde, si sparpaglia in varie parti, senza che lo spirito possa fermarla, appropriarsela veramente e averne distinta coscienza. Quando poi sottentra la riflessione, quell'obbietto ci sfugge, cessando in certa guisa d'essere intuito a rispetto nostro; perchè la riflessione per esercitarsi ha bisogno della parola, e la parola circoscrive e determina l' obbietto rivestendolo d'una forma sensibile.

Vedete a quante sofisterie bisogna ricorrere per sostenere una stranezza! Ma fosse almeno con qualche frutto!

Noi non istaremo a noiare i lettori con un'analisi minuta di questa singolare risposta: ognun vede che essa ha le sembianze d' un apparecchio fantastico che fa apparire e sparire gli obbietti a talento del giocoliere. Quel che solo avvertiamo si è che codesta spiritosa invenzione, addotta per puntellare il sistema, non serve ad altro che a rovinarlo del tutto. E vaglia il vero, se la riflessione dipende dalla parola, e la parola limita e circoscrive l' idea; come faremo ad ottenere il concetto riflesso dell'Infinito? Dalla parola non possiam liberarci; perchè essa, in sentenza degli ontologi, è condizione *sine qua non* all' esercizio riflesso della mente. La parola poi non può smettere la propria natura di circoscrivere e vestire di una forma finita l'obbietto; giacchè, secondo l'avviso degli avversarii, è questa l'unica ragione per cui non abbiamo coscienza dell' intuito. Converrà dunque dire che nell'ordine riflesso, nell'ordine filosofico,

nell' ordine di cui solo abbiamo coscienza, noi manchiamo al tutto dell'idea di Dio. Nè potremmo in guisa alcuna formarcela; perchè ogni nostro ulterior lavorìo dovrebbe versare intorno ai concetti riflessi, i quali come dipendenti dalla parola sarebbero sempremai finiti; e gli ontologi niente più asseverantemente negano che il potersi trarre il concetto dell' infinito dal concetto del finito. Dunque nell' ordine riflesso e scientifico l' idea di Dio ci mancherebbe del tutto. Essa non potrebbe essere nè immediata, nè mediata. Non immediata, perchè la riflessione volgendosi all' intuito non giunge mai ad afferrare la visione dell' Ente, qual è per sè stessa; non potrebbe essere mediata, perchè non può cavarsi dagli altri concetti finiti, e l' invoglia sensibile della parola ha circoscritta e determinata l' idea che prima era infinita. L' idea dunque di Dio sarà nulla per noi; e però l' Ontologismo, che tutto quanto è vuol fondarsi sull' idea di Dio, riesce da ultimo a distruggerla pienamente.

57. Ma non solo l' idea di Dio si annienta; annientasi altresì l'idea di spirito. Imperocchè la parola, mediante la quale adoperiamo la riflessione, suol comunicare, giusta il sistema, una forma sensibile all' obbietto che si ripensa. Ora lo spirito concepito sotto forma sensibile non è più spirito. La forma sensibile è propria solamente dei corpi; gli spiriti ne vanno esenti. Noi dunque nell' ordine riflesso, cioè nell' ordine di cui solamente abbiamo coscienza, non concepiamo altro che corpi. E così lo spiritualismo sarà privilegio dei soli ontologi, e allora solamente che godono dell' intuito; tutti gli altri uomini, i quali non credono ad altre idee se non a quelle di cui hanno coscienza, saranno condannati al pretto materialismo.

58. Anzi in generale potrebbe dirsi che l' Ontologismo, se vuol essere consenziente a sè stesso, dovrebbe togliere dalla mente umana tutti gli altri concetti. Attesochè se gli esseri contingenti e in generale finiti non sono intelligibili nè pensabili se non in quanto s'intende e si pensa l' Ente infinito; certamente, mancando nell' ordine riflesso la conoscenza di questo, dee mancare per conseguente la conoscenza di quelli. Una delle due: o noi riflettendo sopra gli altri concetti riflettiamo ancora sopra la visione di Dio; o se non riflettiamo sopra questa seconda, non possiamo in guisa alcuna riflettere sopra quei primi. Ciò sembra evidente in virtù della dottrina stessa degli ontologi. Imperocchè dove per loro avviso sono da noi percepite e vedute le altre idee, se non in Dio? Anzi che cosa sono alla perfine le altre idee se non Dio stesso considerato in certa guisa secondo diversi gradi d' intelligibilità e di essere? Ora, domandiamo, è possibile vedere i diversi gradi di una cosa, senza vedere la cosa

stessa? È possibile mirare il contenuto, senza mirare al tempo stesso il contenente? massimamente se in vigore di esso contenente si rende visibile il contenuto? Dunque se la riflessione si esercita sopra gli altri razionali concetti, uopo è che essa si eserciti ancora sopra la visione dell'Ente, ossia di Dio. Se per contrario codesta visione, in cui e per cui quei concetti sono possibili, non è percepita; nè anche quelli, che in quanto alla intelligibilità ne dipendono, potrebbono da noi percepirsi. Dunque o noi dovremmo aver coscienza della visione dell'Ente, contra ciò che il fatto ci manifesta; o se, come vogliono gli ontologi per isfuggire la smentita del fatto, noi non riflettiamo sopra la visione dell'Ente, non possiamo neppur riflettere sopra gli altri concetti che nell'Ente si dovrebbero contemplare. In tal guisa per dar troppo alla mente non le diamo nulla, e per attribuirle quel che non ha, la spoglieremo eziandio di quel che ha.

ARTICOLO IV.

Ripugnanza dell'Ontologismo alle altre facoltà conoscitive.

59. Se il preteso intuito fosse in noi, esso dovrebbe essere attestato dalla coscienza; ma la coscienza non lo attesta; dunque è un'utopia, è un sogno vano. Questo argomento, svolto da noi nei due articoli precedenti, quanto è semplice, tanto è efficace contra gli ontologi; perchè l'intuito dovrebb' essere un fatto interno, e i fatti interni son percettibili dalla sola coscienza. Tanto più ciò dovrebbe avverarsi nel presente caso, in quanto che l'intuito non sarebbe un atto passaggiero ma un atto incessante, che non solo faccia parte d'ogni altra percezione, come sostrato comune di tutte, ma ancora sia fonte e principio e ragione intrinseca della loro evidenza.

Un'altra via può prendersi per ravvisare la falsità di quel sistema, ed è di paragonarlo con le facoltà conoscitive di cui indubitatamente siamo corredati. Imperocchè un'ipotesi, qualunque siasi, addotta per ispiegare l'umana conoscenza, non è mica probabile, se non trovasi in armonia con tutte le altre facoltà conoscitrici, senza turbarne in modo alcuno l'azione. Ciò è lontano le mille miglia dall'Ontologismo.

Noi fuor d'ogni dubbio siamo dotati non solo d'intelligenza, ma di ragione altresì e di sensi esterni e di coscienza. Or quando pure

l'Ontologismo salvasse in noi l'intelligenza, cioè l'immediata intuizione delle verità primitive (il che eziandio vacilla per ciò che dicemmo più sopra); nondimeno esso renderebbe al tutto inutile la ragione. Imperocchè se noi avessimo immediata intuizione di Dio creante l'intero universo, e se lo strumento della riflessione fosse la parola; noi per avvertire in particolare gli obbietti, non avremmo bisogno se non di un buon vocabolario, e tutte le nostre cognizioni si ridurrebbero a immediata percezione del vero. Dunque la ragione, cioè la virtù di derivare un giudizio da un altro, diverrebbe soverchia; noi parteciperemmo della conoscenza propria degli angeli, i quali veggono ogni cosa intuitivamente e non han mestieri di ordire ed intessere raziocinii.

60. Lo stesso similmente dovrebbe dirsi della coscienza. Perocchè il sentimento della nostra esistenza e delle interne modificazioni dell'animo appartiene alla riflessione psicologica, in quanto il pensante, per questo stesso che pensa, sente sè medesimo; e ritornando sopra il proprio pensiero, torna sopra la propria personalità, da cui quel pensiero germoglia. Ora così fatta percezione, nel sistema degli avversarii, mancherebbe di certezza; la quale, secondo essi, tutta derivasi dall'intuito dell'atto creativo; e per conseguenza non ha che fare colla riflessione meramente psicologica, la quale non a quell'atto si volge, ma solo all'animo considerato in sè stesso. La certezza si otterrebbe unicamente allorchè si esercita la riflessione ontologica, cioè il ritorno della mente sopra le idee contenute nell'intuito, in quanto precisamente in esso son contenute. Il quale atto appartiene all'intelligenza ed è diversissimo da quello della coscienza; a cui si dà il nome di riflessione psicologica, per dinotare appunto che è ritorno non sopra ciò che è obbiettivo, ma soltanto sopra ciò che è subbiettivo, vale a dire sopra l'anima e le modificazioni dell'anima. In codesta riflessione, secondo i principii della dottrina ontologica, niuna evidenza nè certezza dovrebbe trovarsi; giacchè l'una e l'altra non isgorgano se non dall'Ente; e però si stendono a sole quelle cose, che per l'Ente e nell'Ente son contemplate. Noi dunque non potremmo aver certa cognizione della nostra esistenza, allorchè per la riflessione psicologica, ossia per la coscienza, ci ravvisiamo in noi stessi, fuori dell'Ente e come esseri da lui distinti. Per acquistare una tale certezza, dovremmo sentir noi stessi nell'Ente; acciocchè da esso Ente si riverberasse in quell'atto la luce e la virtù necessaria a renderlo evidente e certo. Ma in tal caso la coscienza sentirebbe l'Ente stesso, il che ripugna; salvo che non voglia stabilirsi l'Ente come parte integrante della nostra

sostanza. E poichè una coscienza non evidente nè certa non è coscienza; noi mancheremmo al tutto di questa facoltà in quanto importa vera consapevolezza di noi medesimi. Tutto al più potremmo conoscere il nostro essere come qualunque altro della natura esteriore; in quanto riflettendo ontologicamente sopra l'intuito dell'atto creativo vedremmo questo nostro individuo insieme con tutte le altre divine fatture prodursi all'esistenza e formare uno dei minuti anelli di questa gran catena dell'universo. Ma che siffatto individuo s'immedesimi con esso noi e costituisca la nostra persona, non potrebbe da noi sentirsi per modo alcuno; perchè tal sentimento è proprio della riflessione psicologica, non dell'ontologica, siccome frutto che esso è non dell'intuito dell'Ente nè dell'atto creativo, ma bensì della coscienza del nostro essere, dal quale i nostri atti cogitativi rampollano.

61. Per non essere prolissi, affrettiamoci a dire alcuna cosa dei sensi esterni.

Se noi abbiamo l'intuito di Dio creante l'universo, se a riflettere sopra questo intuito e discernere e determinare in esso ciascuna idea, basta la parola; ci si dica a che servono i sensi esterni? La parola a senno degli ontologi è l'esile cristallo, nel quale e pel quale si raccolgono e trapassano i raggi della luce intellettuale, dianzi sparpagliata e dispersa, e vengon così ad avvivare l'immagine e produrre la visione degli oggetti particolari, che altrimenti sarebbero impercettibili. Quando noi di sera tenendo gli occhi al cielo guardiamo la così detta via lattea, vediamo come una lunga striscia di nebbia alquanto albicante, in cui nulla si scorge di determinato e preciso. A divisare distintamente le parti integrali che producono quella confusa apparenza, ci convien dar di piglio al telescopio; ed allora in un attimo ci apparisce con distinzione quell'immensa moltitudine di stelle che la formavano. Si applichi codesto esempio all'argomento che trattiamo. Quel che è il telescopio nel caso allegato, è il linguaggio a rispetto della visione ideale. Coll'intuito abbiam come la percezione ad occhio nudo d'una nebulosa, o di un sistema di nebulose. Quand'ecco la parola le converte quasi in altrettanti drappelli di stelle lucide, determinando in particolare le idee, da prima avvolte e confuse in quello, diremo così, guazzabuglio di oggetti.

Ci chiederà forse il lettore: per qual virtù la parola eserciterebbe un tanto miracolo? Non sappiamo che cosa rispondere, tranne l'esempio del telescopio recato di sopra. Per saperne più a dentro, con-

verrebbe proprio interrogarne gli ontologi ; e noi il faremo nel capo seguente, ma per ora non discostiamoci dall'assunto.

Ammessa dunque, comunque ciò sia, quella misteriosa efficacia della parola di determinar nell' intuito le singole percezioni ; chiediamo : i sensi, ciò posto, che ufficio hanno? S. Tommaso parlando dell'umana conoscenza dice che lo spirito nostro, infimo tra le intelligenze, non può con una sola idea percepire distintamente più cose. Da indi deriva la opportunità dei sensi ; in quanto noi per essi raccogliamo la conoscenza degl' individui, i quali non si apprendono se non confusamente e senza veruna distinzione nell' idea generale della specie o del genere : *Intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas, quod non potest per unam speciem, nisi unum quid cognoscere. Et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia ; et propter hoc intellectui adiuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat* [1]. L' intelletto colla sua virtù astrattiva si forma l' idea generale. Ma in essa non ravvisa che la comun ragione generica o specifica, in cui convengono tutti gl' individui di un dato genere o di una data specie. L'individuo in quanto tale è percepito direttamente dai sensi ; e l'intelletto nol può ravvisare altrimenti se non per riflessione sopra di essi, cioè rivolgendo il suo sguardo al fantasma dell'immaginativa, a cui come a centro comune metton capo tutte le sensibili rappresentanze. E però rispetto alla cognizione dell'individuo in quanto tale ben può dirsi che l'intelletto viene ammaestrato dal senso ; non così rispetto agli universali la cui conoscenza è propria del solo intelletto.

Nell'Ontologismo tutto ciò non ha luogo. Imperocchè nella visione ideale son contenuti certamente gl' individui ; giacchè essa si esprime con quella formola : *L'Ente crea le esistenze*, e le esistenze sono appunto gl' individui tutti della natura. Il Gioberti espressamente l'insegna in molti luoghi, fra gli altri in questo. « L'ente è « contemplato dall' intuito come creante, perchè come tale, forma « l' intuito : le esistenze vengono avvertite nell' attimo in cui co- « minciano e come cosa viva, perchè tutti i concetti primitivi sono « concreti e viventi, non astratti nè morti [2] ». Se dunque le particolari esistenze sono *avvertite*, in virtù della visione ideale *nell' attimo in cui cominciano ;* i sensi, torniamo a chiedere, per qual fine ci furono dati dalla natura? Per dare origine alla sperienza, sog-

[1] *Quaestionum Quodlibetalium*. Quodlibeti VII, art. 3.
[2] *Introd.* ecc. t. 2, c. 4. Della formola ideale.

giunge il Gioberti. « La cognizione intuitiva che noi abbiamo del « fatto ideale è dai sensibili accompagnata. La sintesi tra il fatto « ideale delle esistenze e i sensibili dà origine alla esperienza, la « quale, secondo Aristotile, è la conoscenza degli individui [1] ». Ma l'esperienza, supposto il fatto ideale, non ha bisogno d'originarsi; essa è già nata in virtù di quel fatto stesso, in cui si percepirono le esistenze create nella loro individualità e concretezza, quali appunto sorgevano dall'atto creativo.

Ripiglierassi, essere ciò non ostante necessarii i sensi per segregare e distinguere i termini di quella prima visione; la quale, essendo molto complessa, era assai confusa. Ed io rispondo, che a tal ministero non ci è uopo de' sensi; bastando la parola, di cui è proprio, secondo gli ontologi, di chiarificare e distinguere ciò che nella visione ideale è oscuramente e confusamente racchiuso. A determinare adunque la conoscenza degl' individui non apparisce veruna necessità di rappresentazioni sensibili, ma sol di vocaboli singolari e concreti. Che se si volesse tuttavia mantenere la necessità de'sensi, almeno per profferire e udire questi vocaboli; ognun vede che in tal caso sarebbe bastato che la natura ci avesse forniti di sola bocca e di soli orecchi, senza ingombrarci col fastello di tanti organi voluti per l'uso degli altri sensi.

62. Quest'argomento, replicava un moderno ontologo, ha forza contro il Gioberti, non già contra di me; giacchè io stabilisco la parola essere necessaria per ripensare le sole idee universali ed astratte, non per determinare la conoscenza degli oggetti particolari e concreti. Per questi io richieggo l' uso dei sensi; *in quanto l' intuito della creazione ci attesta l'esistenza di un mondo in generale, ed il senso ce ne addita le particolarità. Ecco così innestata all' intuito la percezione dei sensi.*

È vero; con questa scappatoia la percezione sensibile verrebbe innestata all'intuito: ma non so se un tale innesto sarebbe per riuscire fruttifero. Imperocchè da prima qual ragione può assegnarsi per cui a determinar le idee generali sia acconcia la parola, non così a determinar le idee degl' individui? Certamente è più difficile la prima di queste cose, che non la seconda; giacchè i suoni materiali hanno più proporzione con gli oggetti sensibili che non con gli oggetti soprassensibili. Se dunque la parola può produrre la determinazione di questi, perchè è inabile a produrre la determinazione di quelli? Forsechè ci mancano vocaboli significanti obbietti con-

[1] Ivi.

creti, o non anzi abbondano in maggior copia, e sono assai più espressivi e più chiari?

L'innesto adunque, di cui parliamo, è evidentemente una invenzione foggiata per declinare la difficoltà, ed è piuttosto un pio desiderio, che un fatto, se non vero, almanco plausibile. Di più come esser può che l'intuito della creazione riguardi *l'esistenza del mondo in generale*, ci presenti *la causa e non l'effetto*, *la sostanza e non la proprietà dell' oggetto*, secondo che vorrebbe il prelodato scrittore? Forsechè l'intuito è un concepimento astratto dell'anima? No, certamente; attesochè questo sarebbe un rinnegare l'Ontologismo, il quale irremovibilmente prescrive che l'intuito abbracci l'obbietto in concreto, cioè Dio e l'atto creativo e gli esseri finiti che in virtù di tale atto sussistono. E senza ciò non potendosi percepire l'azione, senza percepire ad un tempo sì il subbietto da cui essa procede, e sì il termine a cui si riferisce; uopo è che la percezione immediata della creazione involga non solo la percezione di Dio creante, ma del mondo ancora particolare con tutti e singoli gli elementi che lo compongono. Potrà ben dirsi che siffatta percezione e rappresentazione sia interminata, confusa, divagatrice dell'animo, sparpagliata e dispersa in molte parti; ma questo non toglie, che l'obbietto suo sia concreto, siccome quello che risulta dalla congerie di esseri particolari. A chiarire poi e distinguere tal conoscenza basterà la parola, a cui già dagli ontologi fu commesso sì nobile ufficio. Codesta parola dando origine alla riflessione, e separando l'oggetto dalla collezione in cui è avviluppato e rinvolto, può benissimo porre ordine in quel caos, e far sì che dalle tenebre sorga la luce apportatrice di distinzione e chiarezza.

Infine, quando ancora il preteso innesto fosse plausibile, esso tuttavolta non tornerebbe di alcun profitto. Imperocchè non potendo il senso operare sull'intuito, nè l'intuito volgersi al senso, distraendosi dalla sua nobile contemplazione; converrebbe dire che l'intuito resti sempre colla vista del suo mondo generico, ed il senso colla percezione del suo mondo particolare, senza che venissero mai ambidue a contatto nella percezione di una sola potenza che, paragonandoli ed innodandoli idealmente l'uno coll'altro, ne formasse un sol giudizio.

E dove pure la mente, occupata già nel contemplare il mondo generale, potesse per un qualunque impulso rivolgersi a mirare il mondo particolare; in che guisa dovrebbe concepirsi siffatto rivolgimento? Forsechè verrebbe essa determinata a distinguere nel mondo generale gli esseri particolari che confusamente vi sono acchiusi, o

viceversa ravviserebbe nel mondo particolare il mondo generale come astratto nel suo concreto? Se la prima parte si elegge, torneranno ad apparire inutili i sensi; potendo a ciò sopperire la sola riflessione e attenzione dell'animo mossa e concentrata sull'obbietto dalla parola. Se poi si sceglie la seconda, sarà inutile l'intuito; potendo spiegarsi la concezione del mondo generale per l'astrazione della mente fatta sopra il mondo particolare. L'uno o l'altro di questi membri potrà bastare; senza volere introdurli entrambi con iscialacquo di facoltà, di atti e di teoriche: *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate.*

ARTICOLO V.

Vanità dell'intuito per l'acquisto delle verità sia contingenti, sia necessarie.

63. Fino a tanto che un sistema si trattiene in concetti vaghi ed indeterminati, espressi con formole pompose, non pur nasconde l'intrinseca sua debolezza, ma riveste altresì un'apparenza di sublimità, che ingenera a prima giunta un'alta opinione nell'animo dei riguardanti. Quella stessa specie di tenebre, che lo circondano, serve a crescergli venerazione, comunicandogli in certa guisa un non so che di misterioso e divino. Ma bene spesso se tu ti appressi a tastarlo, e col coltello dell'analisi cerchi di penetrare nell'interno di quella macchina, te la vedrai di subito o sparire dinanzi agli occhi come un fantasma, o cadere a terra in fasci come un'opera mal congegnata. Ciò appunto, chi ben consideri, accade dell'Ontologismo. Mentre esso si ferma solamente a ripeterci che ogni vero vuol essere *direttamente contemplato nella sua radice assoluta ed eterna*, che *il primo psicologico è lo stesso che il primo ontologico*, che Dio è da noi perennemente percepito con *intuizione immanente*, e che ogni altra conoscenza procede da quella per *sintesi obbiettiva;* mentre a confermazione di così fatte meraviglie ci reca le immagini di *sole che rischiara, di cornice in cui l'idea si rannicchia, di centro in cui si appuntano i raggi, di poliedro d'infinite facce, di telescopio che coll'esile cristallo raccoglie la luce;* la mente dell'uditore resta come assorta e quasi si sente tentata di slanciarsi senza più con eleatico volo nell'aerea carriera. Ma come poi riavutasi da quell'improviso sbalordimento, si fa a meditare con tranquillo e riposato animo sopra l'oggetto, e non curando il prestigio dei paroloni

e delle metafore cerca di rendere conto a sè medesima del sistema; s'accorge subito che tutto quell'apparato magnifico si scioglie in fumo e si converte in teoriche per lo meno gratuite. Che ciò sia vero può esserne prova il detto fin qui; gioverà nondimeno toglierne un altro saggio col mostrare la vanità dell'Ontologismo, per rispetto alla intuizione stessa del vero.

Il fondamento e la base dell'Ontologismo consiste in questo: che noi immediatamente veggiamo Dio, e che mediante questa visione abbiamo la conoscenza d'ogni altro oggetto. Prescindiamo per poco dalla falsità della prima parte; insistiamo solo sulla seconda. Sia pure, benchè nessuno il sappia, che tutti noi contempliamo direttamente Dio, e sia pure che contempliamo Dio creante l'universo. Sol per ricambio di questa nostra condiscendenza abbiano gli ontologi la cortesia di spiegarci come siffatta intuizione vale a darci ragione della conoscenza. Nel che fare li preghiamo di metter da parte il linguaggio ontologico, il quale al più sarà inteso da loro soli, restando incomprensibile a tutti gli altri: si contentino per poco di parlarci il linguaggio del senso comune; giacchè la verità, se è tale, dee potersi spiegare in ogni lingua. La riflessione, ci dicono, pel mezzo della parola, rilegge l'atto intuitivo e rifà in certa guisa quel lavoro chiarificando e distinguendo ciò che in esso era oscuro e confuso. Bene sta; questo già sapevamcelo, e sapevamo di più che essa rifà quel lavoro a rovescio, pigliando per primo termine quello che nell'intuito era ultimo. Ma ora non cerchiamo di ciò, e neppur cerchiamo di quell'ufficio della parola, giacchè ne discorreremo in altro luogo. Qui vogliamo intendere solamente come in quell'intuito s'inchiude ogni obbietto; giacchè la riflessione non dee poscia fare altro se non riconoscere, separare e porre in ordine gli elementi in esso contenuti.

64. Tutti gli obbietti della nostra cognizione possono ridursi a necessarii e contingenti: in quanto o consistono in una verità generale, assoluta, indipendente da qualunque ipotesi libera; o consistono in un fatto concreto, relativo, dipendente da una libera supposizione. Alla prima classe appartengono le idee ed i principii razionali dell'ordine sì speculativo come pratico, e le essenze delle cose possibili in quanto tali; nella seconda comprendonsi le esistenze create, i loro atti, l'ordine in che sono disposte, e,in generale tutto ciò che è per guisa, che assolutamente parlando potrebbe non essere. Così l'idea di sostanza col giudizio a che mena, di non abbisognar di subbietto a cui sia inerente, conterrà una verità necessaria; e verità necessaria del pari sarà nel concetto di circolo l'aver

tutti i punti della sua superficie egualmente distanti dal centro. Per contrario l'esistenza dell'uomo, il movimento degli astri, l'avvicendarsi delle stagioni saranno altrettante verità contigenti.

65. Ora l'uno e l'altro genere di conoscenze dovrebbero contenersi dall'intuito. Esaminiamo se ciò possa in senso ragionevole sostenersi. L'intuito è la visione intellettuale di Dio creante il mondo. Esso dunque abbraccia due termini: Dio che crea, il mondo che è creato. Veramente il Gioberti ne annovera tre: Dio, il mondo, la creazione; ma potrebbe dirsi che questo terzo soprabbonda. Imperocchè l'intuito, a senno dello stesso Gioberti, non guarda se non un oggetto concreto; e la creazione non è un canapo o un uncino, ma è un'azione; e però in quanto concreta non sussiste se non attivamente nella causa, passivamente nell'effetto. Laonde i termini dell'atto intuitivo in sostanza non son che due: Dio co' suoi attributi e quindi colla sua virtù creatrice in atto; il mondo colle sue relazioni e con quella massimamente di dipendenza da Dio. Ciò posto, egli è chiaro che il secondo di questi termini dovrebbe somministrarci le verità contingenti, e il primo le necessarie. Or a noi sembra che l'una parte è incoerente, l'altra è assurda nel sistema ontologico. Per fermo, la visione del mondo ci porgerebbe un'innumerevole serie di verità contingenti: i corpi esistono, sono dotati di movimento, stanno in questo o quell'ordine, e va discorrendo. Benissimo; ma acciocchè la visione del mondo ci diventi maestra di questi veri, che bisogno c'è ch'essa consista nell'intuito ontologico? Non basterebbe che si conseguisse per mezzo de'sensi? Il mondo percepito da noi mediante le facoltà sensitive non ci darebbe uno spettacolo capace di farci uscire in quei giudizii? Non porgerebbe alla mente una materia atta a soggiacere alle sue intellettuali operazioni? No, diranno gli ontologi, ciò non può ammettersi; perocchè gli obbietti sensibili in loro stessi son privi d'intelligibilità, e quindi conviene che l'intelligibilità derivi in loro dalla visione del sommo Intelligibile, e questi è Dio.

Potremmo rispondere che a render le cose sensate degne d'intelletto sia bastevole la luce intellettiva che è in noi, e che non è la visione di Dio, ma una imitazione del lume divino. Ciò dovrà largamente spiegarsi nella seconda parte di questo libro; ma basti averlo qui accennato sol come una delle tante ipotesi che potrebbono farsi. Che se essa non aggradisse, non per questo ne verrebbe il bisogno di ricorrere alla visione ideale. Imperocchè in ogni caso sarebbe certamente men ripugnante ricorrere alle idee innate, una o molte che sieno, dalle quali si faccia procedere l'intelligibilità dei

sensibili. Noi non crediamo vera tale dottrina; ma ad ogni modo, posti nell' alternativa di eleggere tra essa e l' intuito, non esiteremmo un istante ad appigliarci alla prima, come a quella che men contraddice al testimonio della coscienza ed è meno pregna di assurdi. Finalmente anche nell' ipotesi del riverbero, che gli ontologi vogliono, esso non importerebbe altra necessità se non di avere perennemente la visione di Dio, acciocchè all' uopo, quando il mondo ci vien rappresentato da' sensi, su questa rappresentazione scenda un raggio di quella intelligibilità per renderla abile ad essere intesa e giudicata dalla mente. Così l' intuito non sarebbe richiesto per altro se non per veder Dio e in esso le verità necessarie, che son come le leggi fondamentali della intellettual conoscenza; ma i contingenti non formerebbero un altro termine di esso intuito, siccome quelli che propriamente sarebbero appresi dal senso e solamente illustrati dai raggi che la mente in virtù dell' Intelligibile diffonderebbe sopra di loro. In tal maniera la formola ideale del Gioberti sarebbe falsa; ma l' intuito diventerebbe molto più semplice, in quanto ridurrebbesi alla sola intuizione di Dio e delle sue eterne ragioni; ed i sensi, giacchè si trovano nell' uomo, non sarebbero senza niun loro demerito mandati a spasso.

66. Senonchè questo stesso, che abbiam dianzi concesso, non manca di assurdità. Imperocchè in che modo noi intuendo Dio vi vedremmo le verità necessarie e le essenze possibili delle cose? Due potrebbero essere le risposte. L' una è che essendo Dio il primo e sommo esemplare, di cui ogni altro essere non è che una finita e languida imitazione, noi intuendo Dio siamo condotti a formarci i concetti di molte essenze e di molti veri: come appunto uno studioso della pittura, mirando il famoso Giudizio del Bonarroti, da tanto modello trarrebbe intenzione di altri lavori imitativi del primo, ma in un ordine meno perfetto. L' altra è che contenendosi nelle idee eterne di Dio le ragioni intelligibili di tutte le cose, noi vedendo Dio e il divino intelletto, veggiamo altresì le forme ideali che a lui rappresentano ogni vero. Ambedue queste maniere ci sembrano insussistenti.

67. E quanto alla prima, essa non ci porgerebbe l' obbietto attuale ed esplicito della nostra conoscenza intorno alle verità necessarie ed ai possibili, ma ce ne porgerebbe il semplice fondamento o principio. Noi mirando Dio non mireremmo certamente, a cagion d' esempio, il tutto essere maggiore della parte; perchè in Dio non ci è nè tutto nè parte. Non mireremmo neppure la natura d' un globo d' avorio o d' un prisma di cristallo; perchè Dio non ha estensione,

nè solidità, nè figura. Codesti ed altrettali concetti dovrebbero anche in tal caso formarsi dalla virtù nostra intellettiva, e l'intuito di Dio non varrebbe ad altro se non a corroborar colla sua luce la nostra forza d'intendere e darle un fondamento sopra cui lavorare. Ma acciocchè essa non lavorasse fuor di regola ed a sproposito, converrebbe anche in tal caso supporre in lei una determinazione innata e come un abito naturale per operare così ed uscire in alcuni concetti piuttosto che in altri. Or se questo è necessario, chi non vede che quella intuizione di Dio è soverchia, fuor di disegno e, per dirla alla greca, un parergo? Imperocchè supposta una virtù e determinazione intrinseca del nostro intelletto, il pretendere che essa non basti per la percezione del vero nel puro ordine naturale, è un supporre senza fondamento che la più nobile delle sensibili creature sia uscita difettosa ed imperfetta dalle mani di Dio. O non è imperfetto quell'essere che non contiene nella propria natura ciò che è richiesto all'esercizio della sua naturale operazione?

Nè altri dica che quella visione è necessaria per dar principio e movimento al lavorio intellettuale della mente nostra. Imperocchè non sembra egli più ragionevole che un tal principio per l'uomo, che non è una pura intelligenza ma un composto d'anima e di corpo, d'intelletto e di senso, provenga piuttosto dallo spettacolo della natura sensibile? Ben è vero che a chiarire un tal punto farebbe mestieri la teorica degli Universali, riguardante l'origine de' nostri concetti. Ma dovendo questa materia trattarsi nella seconda parte, qui basti l'aver ricordato come anche la visione di Dio non potrebbe dar fondamento all'opera della mente, senza supporre nella mente stessa un'innata ed intrinseca inflessione a prorompere in determinati concepimenti, vale a dire senza supporre insiti in lei come altrettanti semi virtuali di quelle idee appunto, di cui si cerca l'origine. Stante ciò, può benissimo concepirsi che le rappresentanze sensibili sieno l'eccitamento richiesto a fine di recare all'atto quella virtù intellettiva, senza bisogno d'introdurvi una visione che per molti capi ripugna. Tanto più che finalmente gli stessi ontologi sono costretti a stabilire che nelle rappresentazioni dei sensi si trovi la causa o l'occasione, che voglia dirsi, perchè la mente riversi sugli obbietti sensati la luce dei razionali concetti o meglio dell'intuizione dell'Ente. E perchè questa luce non potrà essere una virtù stessa dell'animo, il quale alla fine è una partecipata similitudine del sole eterno che è Dio? Il primo modo adunque di spiegar come la visione ideale conduca alla conoscenza delle verità necessarie non sembra accettabile.

68. Ma non sembra accettabile neppure il secondo. Imperocchè non è da credere che le idee dell'intelletto di Dio, rappresentando i possibili e gli altri veri astratti, non facciano altro che rappresentare Dio stesso così o così determinato. Questo sarebbe un concetto panteistico, perchè identificherebbe Dio nell'ordine ideale con tutti i termini della divina cognizione. Il che condurrebbe per conseguente a identificarlo coi medesimi eziandio nell'ordine reale; il quale contiene attuato nell' esistenza quello stesso che fu concepito possibile nell'idea. Dio, infinito nell'essere, non è che puro e semplicissimo atto. Egli con somma semplicità contiene ogni grado di perfezione scevra di qualunque difetto. In Lui s'accoglie tutta la realità in quanto tale. Dio contempla sè stesso; ma nel contemplarsi contempla ancora che questo suo essere perfettissimo ed infinito può venir imitato al di fuori limitatamente in innumerevoli e svariate maniere. Queste fogge diversissime d'imitazione, alcune delle quali più si accostano al prototipo, altre se ne dilungano tanto che non ne contengono se non un'ombra e un rimoto vestigio, formano le essenze possibili racchiuse negli archetipi eterni del divino intelletto. Il simile si dica degli altri veri universali e principii assoluti della ragione: i quali in tanto sussistono nella loro obbiettività ideale, in quanto Dio, guardando il suo essere e le leggi con quello identiche, pronunzia con un solo atto dell'infinita sua mente i singoli assiomi razionali, fondamenti eterni ed immutabili d'ogni conoscenza.

Ciò presupposto, facilmente si scorge che tanto gli uni quanto gli altri degli anzidetti veri non sono Dio stesso, ma sono imitazioni e copie limitate dell'essere divino nell' ordine ideale, come le creature da lui prodotte nel tempo sono imitazioni e copie del medesimo nell'ordine reale. La mente nostra dunque ancorchè intuisse direttamente l'intelletto divino, dovrebbe nondimeno concepire i possibili e le verità necessarie non concependo Dio, ma un altro obbietto idealmente distinto da Dio; e però la visione ideale non sarebbe termine ma sol principio di tal conoscenza. Se la cosa è così, qual bisogno c'è di tanta visione? Non è bastevole a conseguir quell'effetto una virtù infusa a noi nell'animo dal Creatore, mercè della quale possa l'intelletto nostro formar dei concetti che limitatamente e in modo proporzionato alla nostra natura ci rappresentino quei medesimi veri, che infinitamente e in modo proporzionato al sommo Ente son contenuti nelle idee divine? Non è ciò più consentaneo alla ragion delle cose, e più conforme all'esperienza dei fatti?

Potrà bensì quistionarsi se tal virtù, oltre l'innata efficacia, abbia mestieri di qualche altro conforto fin dai primordii della nostra esistenza; e se per conseguente la conoscenza sia in noi da principio soltanto in potenza, ovvero in atto almanco iniziale ed incoato. Ma tranne ciò, la visione di cui gli ontologi vorrebbero regalarci, non pare neppur controversia da doversi agitare da senno. Insomma si potrà disputare tra Platone ed Aristotele, tra Cartesio e gli Scolastici; ma l'Ontologismo non sembra degno di prendervi parte, siccome quello che presenta un sistema buono soltanto a pascere la fantasia e a divertire innocentemente chi ha tempo da perdere. Allora solamente codesta opinione diventerebbe grave, quando si dicesse che i possibili e i veri universali non sono altro che diversi gradi dello stesso essere divino, ossia che sono la sostanza stessa di Dio in tale o tal modo determinata. Ma in questo caso per logica necessità s'incorrerebbe nel panteismo; che, a dirla schietta, è il vero ed inevitabile termine della dottrina ontologica.

ARTICOLO VI.

Germe di Panteismo contenuto nell' intuito.

69. Se noi ci fossimo deliberati di confutare il Gioberti e non il suo Ontologismo, saremmo stati più franchi nel titolo di questo articolo, e non un seme di panteismo, ma il panteismo stesso già germinato e tallito gli avremmo ascritto. Nè la nostra affermazione sarebbe potuta impugnarsi da chiunque avesse studiato con qualche posatezza la dottrina della *formola ideale*, secondo è proposta dal suo Autore nella *Introduzione allo studio della filosofia* e comentata nelle opere susseguenti. Per poco che in essa si pongano a riscontro le diverse sentenze, l'orpello delle parole svanisce, e il fondo si manifesta in realtà panteistico. E che tale fosse l'intendimento del Gioberti, non ha mestieri di congetture o di discorsi, se si considera ciò che egli, smesso l'arcano, ha svelatamente dichiarato nella sua lettera di Demofilo alla Giovane Italia, dicendo tra le altre queste espresse parole: *Io tengo che il Panteismo sia la sola vera e soda filosofia* [1].

[1] L'autenticità di questa lettera sembra fuor d'ogni dubitazione non tanto pel testimonio dei mazziniani, che in un momento di dissapore e di sdegno la divolgarono, ma molto più per gl' intrinseci suoi caratteri, e perchè il Gioberti invitato ripetutamente a smentirla non osò farlo giammai.

Ma perciocchè i partigiani dell' intuito potrebbon dire, difendere essi l'Ontologismo, non secondo le esplicazioni e gli aggiunti appostivi dal Gioberti, ma solo nella sua schietta natura; ci restringiamo ai soli essenziali elementi del sistema, prescindendo da ogni altro accessorio. Ristretto tra questi termini l' Ontologismo può ridursi alla percezione diretta e immediata di Dio, stabilita come base e principio dell' umana conoscenza. Tuttavia anche così ridotto se esso non è il panteismo, ne accoglie almen la radice; dalla quale tosto o tardi il farà germogliare. A chiarirsene basterebbe por mente alla conclusione dell' articolo precedente, là dove fu detto che gli ontologi per dar importanza alla loro visione ideale dovrebbero stabilire che le verità necessarie e i possibili non solo son contenuti nelle idee divine, ma idealmente si confondono collo stesso Dio. Nè in verità essi si peritano di farlo; giacchè a ogni piè sospinto ci van ripetendo che sempre Dio è l'obbietto immediato d'ogni nostra intellezione; che le nostre idee son l' essere stesso di Dio; che noi percependo i veri universali percepiamo i diversi gradi della sostanza divina, e va discorrendo. La qual dottrina, se non il panteismo, ne è per fermo il prodromo e la premessa: e ciò per doppia ragione. La prima è perchè l' ordine reale cammina di pari passo che l' ideale. Se noi nell' ordine ideale non sappiamo concepire alcun concetto che non sia Dio; il medesimo converrà dire dell'ordin reale, nella cui cerchia altresì niente potrà sussistere se non in quanto sia lo stesso Dio, svolto in alcun grado determinato di sua infinita perfezione.

Uopo è scolpire bene nell' animo questo pensiero: i due ordini ideale e reale sono perfettamente paralleli tra loro e si corrispondono in quanto alla natura degli obbietti che abbracciano. Ciò che nell' uno si trova in condizione di possibile, si trova nell' altro nello stato di esistente. Se dunque nell' ordine ideale il sole, la luna, i minerali, le piante, i bruti, l' uomo altro non sono che diversi gradi dell' essere divino, lo stesso dee dirsi di queste cose nell' ordine reale. Nel che per non togliere abbaglio è da osservare che altro è dire che i diversi gradi d' imitabilità divina porgono all' intelletto del sommo Artefice il fondamento da concepire l' idea di quei possibili; altro è dire che quei possibili nel loro obbiettivo concetto non sono altro che diversi gradi dell' essere divino. La prima di queste cose, come vedremo a suo luogo, è vera e fu insegnata da S. Tommaso; la seconda è falsa e conduce al panteismo. E veramente Iddio, creando, crea quello stesso che avea concepito come possibile. Se dunque ciò che avea concepito come possibile era lo stesso suo essere

divino, in tale o tal grado; questo suo essere divino e non altro è quello che poscia si dirà esistente. In tal guisa la creazione viene a ridursi ad una emanazione o estrinsecazione della divina natura che si manifesta e si svolge sotto svariati aspetti, come vorrebbero i Trascendentali di Germania.

70. Alla medesima illazione indubitatamente mena quell'altro domma degli ontologi, che l'idea dell'ente in genere, la quale inizia lo svolgimento della mente umana ed è la base e come a dire il nocciolo di tutti i nostri concetti, non sia alla perfine se non Dio stesso. Ammesso un tal principio, non può fare che non si cada nell'assoluto indeterminato di Schelling o nell'Idea assoluta ed obbiettiva di Hegel. Imperocchè l'idea dell'ente in genere esprime ciò che è intrinseco in tutte le cose, astrazion fatta dalle specificazioni e determinazioni diverse, ond'esse sono costituite e distinte tra loro. Ella è il concetto più astratto, a cui possiamo sollevarci prescindendo da qualsivoglia categoria particolare di esseri determinati. Se dunque la realità rappresentata in quell'idea o, se così vuolsi, quell'idea stessa non è altro che Dio; Dio è il sostrato, il fondo ultimo, la ragion comune ed intrinseca, come di ogni nostro concetto, così d'ogni esistente reale; e noi affermando che una cosa è ente, affermeremmo in sostanza che ella è Dio. La sola differenza sarebbe in ciò che l'ente nelle cose create si trova individualizzato, laddove in Dio smette qualsiasi determinazione. E per verità il Gioberti, coerentemente a questo principio, sembra al tutto confondere la creazion delle cose colla loro individuazione. « Non si può sequestrare « il gran problema dell'individualità da quello della creazione... « L'individuo è l'attuazion dell'Idea... *Individualizzare è creare* [1] ».

Nè s'invochi a sua difesa la creazione che egli ammette ed inculca sovente; conciossiachè per lui il venir creato non consiste in altro se non nell'avere la ragione del proprio essere non in sè ma in Dio; il che tutti i panteisti di qualunque specie ammettono volentieri. « Se rimoviamo i fantasmi, in che modo si può pensare la creazio- « ne? In un solo; cioè pensando la esistenza come avente la ragion « presenziale della sua realtà non in sè stessa, ma nell'Ente che « l'anima e la penetra tutta [2] ». Anche il mondo di Spinoza non avea la ragion presenziale della propria realtà in sè stesso, ma nella sostanza unica di cui esso non era che semplice modificazione. Quindi non è meraviglia se il Gioberti afferma che *Dio è l'oggetto*

[1] *Introduzione* vol. II, Capitolo quarto.
[2] Gioberti luogo citato.

universale del sapere [1], e se riproduce il concetto hegeliano dell'essere la creazione non altro che la dialettica divina [2]. E di vero, siccome noi logicamente ci formiamo i concetti degli esseri particolari, determinando e quasi vestendo di aggiunti ideali il concetto indeterminato di ente; così la creazione, procedendo in modo parallelo, produrrebbe le singole cose circoscrivendo con reale determinazione l'essere universale, e restringendolo a formare tale o tal genere, tale o tale specie, tale o tale individuo. Se adunque quell'essere non è altro che Dio; se esso corrisponde qual obbietto reale all'idea astratta che ne abbiamo; non potrà sfuggirsi l'illazione, che l'essere divino sia la sostanza universale a cui ineriscono tutte le cose create quasi altrettante modificazioni, e che l'atto creativo si esercita in quanto Dio limita sotto forme peculiari la propria sua natura infinita.

Noi spiegheremo altrove il modo onde ci formiamo quell'idea astratta dell'ente, e mostreremo qual sorta di obbiettività debbe attribuirlesi, secondo la natura delle cose e non secondo i capricci dell'immaginazione. Ma per adesso che trattasi soltanto di confutare l'Ontologismo, ci basti il fermare che, se quell'ente indeterminato e generalissimo, di cui abbiamo l'idea, s'immedesima con Dio, il panteismo diventa inevitabile: non potendosi schivare la conseguenza, che in tale ipotesi la realità divina sarebbe come il sostrato e il fondo ascoso degli esseri finiti, i quali da lui si distinguerebbero pei soli limiti che gli vengono sovrapposti.

71. Da ultimo, quel principio sì caro agli ontologi, che le cose create non siano intelligibili per loro stesse, è un'altra via aperta pel panteismo. Del che dovrebbe essere sufficiente indizio il vedere come quell'assioma sia comune a tutti i panteisti, dalle prime sette indiane fino agli ultimi deliramenti dell'Hegel. La dottrina vedantica si rivolgea alla intuizione di Brama per acquistare la vera scienza dell'universo, avendo per illusione la cognizione fondata sull'esperienza [3]. Gli Eleati pretesero d'innalzarci ad intuire la verità pura,

[1] *Del Buono*, Avvertenza.

[2] « Il vero si è che la *dialettica*, secondo l'intendimento platonico perfezio-« nato dalla filosofia cristiana, non è altro che la creazione; e che quindi non « può cadere in Dio, se non in quanto Egli ne è il principio operatore, nè « può capire nell'uomo se non come partecipe e cooperatore subalterno del-« l'azione increata ». *Del Primato morale e civile degl' Italiani*. Avvertenza per la seconda edizione.

[3] V. Ritter, *Histoire de la philos. traduite de l'allemand par* Tissot tomo IV, liv. 12, cap. 5.

l'uno assoluto; col quale confusero il mondo, perchè esageravano la vanità dei fenomeni e della natura sensibile [1]. Il medesimo presso a poco può dirsi di Plotino e degli altri neoplatonici; i quali, volendo intuire tutto nel λογὸς, tutto immedesimarono coll'essere divino. Spinoza stabilì come legge suprema del pensiero filosofico il fondare la scienza sopra l'immediata intuizione dell'Ente perfettissimo ossia della sostanza infinita, e ciò appunto perchè le cose create non potevano concepirsi per loro medesime, avendo uopo del concetto di un'altra cosa per essere intese [2]. Schelling opinò doversi coll'intuizione intellettuale prender le mosse dall'assoluto, oggetto unico della filosofia, perchè nella percezione delle cose relative non trovasi stabile fondamento d'indubitata certezza. E per simigliante ragione l'Hegel volle fondata la scienza sopra l'idea concepita da lui qual sostanza prima e principio generatore dell'universo; confondendo con essa da prima Dio, e poscia ogni altra cosa che riluce nel mondo, sia fisico sia morale.

Insomma per induzione universale e costante chiaramente si vede che la pretesa mancanza di conoscibilità e d'intelligibilità nelle cose create, condusse sempre al panteismo. Un fatto così costante, avveratosi senza eccezione in tant'ingegni acuti e sottilissimi, dovrebbe farci avere a sospetto la natura di quel principio, e non affidare veruno ad accettare la medesima premessa colla speranza di declinarne l'illazione.

72. Questa pruova storica, direm così, trovasi in piena armonia colla prova razionale. Conciossiachè, non essendo altro l'intelligibilità delle cose, se non il loro essere, in quanto è capace di manifestarsi alla mente; essa non può mancare, se non per l'uno di questi due capi: o per difetto di lume nell'intelligenza a cui quelle cose si riferiscono, o per difetto intrinseco delle cose stesse. Per la prima di queste ragioni riescono a noi inintelligibili le verità soprannaturali; in quanto sebben sieno da sè capaci d'essere intese, tuttavia superano la portata della nostra intelligenza, atteso i limiti onde noi siamo circoscritti. Laonde a conseguirne certezza abbiamo bisogno del lume della fede, e del testimonio di Dio rivelante. Nondimeno essendo questa loro incapacità non assoluta, ma relativa alla debolezza dell'intelletto creato, più propriamente esse si dicono verità sopraintelligibili che inintelligibili. Cotal difetto non può avvenire nel caso presente; perchè qui si tratta di obbietti non supe-

[1] Id. tom. I, lib. 5, cap. 2.
[2] *Ethica geometrico more demonstrata et in quinque partes distincta.*

riori ma proporzionati al lume naturale, onde è fregiata la mente nostra. Oltre di che gli avversarii in tale ipotesi dovrebbon richiedere la visione di Dio come semplice confortativo dell' intelletto. La qual cosa essi non fanno, ma ricorrono ad una esigenza non subbiettiva ma obbiettiva, e voglion persuaderci che noi vediamo le cose create sotto la irradiazione del sommo Vero, perchè esse in niuna guisa possono venire apprese nel proprio essere. Dunque la inintelligibilità degli obbietti finiti, a parere degli avversarii, procede da difetto assoluto e intrinseco, non procede da difetto esterno e relativo alla virtù del conoscente, il quale non sia atto a comprenderle. Ora qual altro difetto può pensarsi da codesto lato negli obbietti finiti, se non la mancanza di vera realità e sussistenza [1]?

L' attitudine ad essere inteso, ossia l' intelligibilità dell' obbietto, è una relazione, un rispetto. I due termini di essa sono dall' una parte l' essere della cosa che dicesi intelligibile, dall' altra la virtù intellettuale del conoscente, a cui quell' essere si riferisce. La mancanza di uno di questi termini si richiede per potersi dire che la cosa non è intelligibile. Altrimenti, se amendue si avverano, la intelligibilità non può mancare; perchè, posti i termini della relazione, ripu-

[1] Vanamente taluno obbietterebbe che, secondo S. Tommaso, gl' individui materiali non sono a noi intelligibili direttamente, e nondimeno non segue da ciò che essi non abbiano realità. Imperocchè da prima S. Tommaso non nega che l' individuo sia intelligibile per sè stesso, ma solo in quanto individuo materiale. Onde soggiunge che gl' individui esenti da materia sono abili ad essere intesi: *Singulare non repugnat intelligi in quantum est singulare, sed in quantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi* (*Sum. Th.* 1. p. q. 86, a. 1 ad 3). Ma gli ontologi affermano inintelligibile ogni essere da Dio distinto, per ciò stesso che è finito e derivato. In secondo luogo quella carenza d' intelligibilità negl' individui materiali non proviene, secondo S. Tommaso, da difetto intrinseco all' essere dell' obbietto, come vuole l' Ontologismo; ma solo da una circostanza relativa al nostro modo di intendere: in quanto procedendo noi alla conoscenza intellettuale in virtù di astrazione esercitata sopra i fantasmi sensibili, l' obbietto diretto della nostra intellezione immediata è l' universale. *Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est* qu. 85, a. 1, *intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.* (*Summa Theol.* 1. p., q. 86, a. 1). Nondimeno questi stessi individui materiali, secondo il S. Dottore, sono per sè intelligibili riflessamente: *Indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem* (l' intelletto nostro) *potest cognoscere singulare* (Ivi).

gna che la relazione non sorga. Ora nel caso nostro l'uno di questi termini manifestamente sussiste, cioè la virtù conoscitiva; giacchè si tratta di verità proporzionate all'intelligenza finita. Dunque conviene che manchi l'altro, cioè l'essere stesso dell'obbietto, che di quella relazione è fondamento.

In altra forma, ogni cosa è conoscibile in quanto è. Dunque o gli esseri finiti hanno una vera e propria sussistenza, ed allora hanno una vera e propria intelligibilità; o di questa sono privi, ed allora son privi anche di quella. Ma ciò appunto affermano gli ontologi; i quali dicono le cose create non essere intelligibili, se non in quanto l'intelligibilità dell'Ente, cioè di Dio, riverberandosi sopra di esse, le renda abili ad essere intese. Dunque uopo è conchiudere che a senno loro le cose create non sono esistenti, se non in quanto l'Essere divino per una certa espansione o emanazione, che voglia dirsi, sopra le medesime si diffonde.

73. Dirassi: non è l'essere, ma l'indipendenza dell'essere che manca alle cose create, e però bisogna mirarle nell'atto creativo. A questa replica sarà data veramente risposta quando solveremo quell'argomento degli avversarii che l'ordine logico deve corrispondere all'ordine ontologico nel modo loro. Tuttavia avvertiamo fin d'ora che la dipendenza è una relazione dell'essere, non è l'essere; e noi qui parliamo di questo e non di quella. Siccome tal dipendenza delle creature da Dio non fa ch'esse non sieno vere sostanze, in loro esistenti fuori dell'essere divino; così non dee fare ch'esse non sieno veri obbietti di cognizione, cioè cose intelligibili in sè medesime fuori della divina intelligibilità. Se si trattasse di conoscere non l'essere degli obbietti, ma la loro derivazione, di buon grado consentiremmo dover essi in tal caso venir riferiti a Dio, come a primo e sommo Fattore dell'universo. Ciò noi poscia facciamo col raziocinio, salendo così al concetto di creazione. Ma qui ora non si cerca della conoscenza che riguarda l'origine delle cose; cercasi sibbene di quella che riguarda la loro realità per sè stessa, in quanto è distinta dal nulla; e a conseguire siffatta cognizione non si vede perchè debbasi aver presente la intelligibilità divina.

74. Una sola ragione potrebbe arrecarsi di ciò, ed è se si dicesse, come in fatti dicea un sottilissimo ontologo, l'essere delle creature non potersi conoscere se si perde di vista l'ordine della loro derivazione, essendo questa il principio per cui esse si distinguono tra loro e dalla propria cagione. Ma lasciando stare che così si trasferirebbe in certa guisa alle cose create ciò che è proprio delle divine Persone, le quali si distinguono reciprocamente in virtù del solo

procedere l'una dall'altra, rimanendo identiche nella natura; chi non vede che questa istanza avvalora grandemente la nostra confutazione, accrescendo nella contraria dottrina il sospetto di panteismo? Imperciocchè essa a sostegno dell'Ontologismo reca in mezzo e rinnovella uno degli argomenti più capitali, di cui si valeva Spinoza per inculcare l'unità di sostanza. Questo primo banditore del moderno panteismo, a dimostrare la immedesimazione di tutte le cose create in una sola comune ed universale essenza, stabiliva che esse non si distinguono tra di sè da Dio se non nella semplice e pura esistenza, e che la loro esisteza non consiste se non nella derivazione; perchè esistono come effetti, e l'effetto in quanto tale deriva dalla cagione.

Dunque se gli ontologi a distinguere le cose create da Dio assolutamente ricercano l'attuale intuito della derivazione di esse dal sommo Ente, allegando esser questo il principio per cui si distinguono; pare che implicitamente presuppongono non avervi altra differenza tra gli esseri finiti e l'essere infinito se non il proceder degli uni dall'altro. Il che posto, se non traboccano nello spinozismo, sono logicamente prossimi a traboccarvi.

ARTICOLO VII.

Tendenza razionalistica della dottrina ontologica.

75. L'opera del Razionalismo consiste tutta nel magnificar la ragione umana e renderla, se fia possibile, radice e fonte d'ogni verità nell'ordine della speculazione e della pratica. Allora solamente essa potrà dirsi donna e legislatrice di sè medesima, e scuotere ogni freno di esterior dipendenza. Il mezzo che si adopera per conseguire un tanto scopo si è di sublimare il pensiero dell'uomo, attribuendogli come intrinseco ed essenziale il possesso d'alcun principio generatore del vero, mercè del quale la mente nostra non sia occhio che scopre la luce, ma sia sorgente della luce stessa. Codesta sublimazione del pensiero, se si riguarda più sottilmente, pare che miri da ultimo a sostituire il verbo umano al Verbo divino.

È concorde dottrina de'Padri e de'Dottori della Chiesa che noi altresì mediante la conoscenza produiamo un verbo mentale: *Etsi verba non sonent, in corde suo dicit utique qui cogitat* [1]. Questa pa-

[1] S. Agostino *De Trinitate* l. XV. c. 10. n. 7.

rola interna altro non è che il pensiero stesso, informato dalla simiglianza ideale dell'obbietto che esprime: *Formata quippe cogitatio ab ea re, quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus* [1]. La denominazione di verbo compete più propriamente a questo prodotto interno della mente nostra, che non al suono articolato onde il significhiamo al di fuori: *Verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen* [2]. La voce esterna in tanto si appella verbo, in quanto viene assunta dalla parola interna per apparire esteriormente; in quella guisa che il Verbo di Dio assunse l'umana carne per conversare tra gli uomini e manifestarsi ai sensi nostri: *Nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est: verbumque et ipsum dicitur, propter illud a quo, ut foris appareret, assumptum est. Ita enim verbum nostrum vox quodammodo corporis fit, assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum; sicut Verbum Dei caro factum est, assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum*.

Ecco la bellissima analogia che i Padri e i Dottori cattolici osservano tra il verbo umano e il Verbo divino, per cui la mente nostra è viva immagine e verace specchio di Dio. Ma infinita per altro è la distanza che corre dall'uno all'altro. Il Verbo divino è sostanziale, increato, unico, in tutto simile ed eguale al divin Padre, Dio da Dio, lume da lume, sapienza da sapienza, comprendendo in sè tutto ciò che si trova nella scienza infinita da cui vien generato [4]. Per contrario il verbo umano è creato, circoscritto, accidentale, siccome frutto della facoltà nostra conoscitiva; è moltiplice, secondo i diversi atti di conoscenza, di cui lo spirito s'informa; non procede da lume e da sapienza attuale, ma da lume e da sapienza virtuale; non abbraccia tutto lo scibile, ma la sola scienza riferibile alla nozione astratta o concreta che esprime.

76. Il razionalismo con pazzo orgoglio si studia di raggrandire e sublimar queste doti cangiandole a poco a poco nelle prerogative del Figliuolo di Dio; e così pugna direttamente contro l'augusto domma dell'eterna generazione del Verbo e della sua sacrosanta Incarnazione nel tempo. Onde noi il vedemmo professato da tutti i

[1] S. Agostino Ivi n. 19.
[2] S. Agostino Ivi cap. XI. n. 20.
[3] S. Agostino Ivi.
[4] *Verbum Dei Patris, unigenitus Filius, per omnia Patri similis et aequalis, Deus de Deo, lumen de lumine sapientia de sapientia. Quicquid est in ea scientia, de qua genitum est in ipso est.* S. Agostino *De Trinitate* l. XV. c. 14. n. 23.

nemici del Cristianesimo; sorgendo da prima nelle varie sette dei Gnostici, prendendo forma scientifica nel neoplatonismo alessandrino, riapparendo sotto nuove sembianze nell'Averroismo del medio evo, e manifestandosi da ultimo in tutta la sua pienezza nel Trascendentalismo alemanno.

Ora non è chi non vegga come gli ontologi (in buona o mala fede non monta) tengon bordone a codesto mistero d'iniquità, cooperando, eziandio senza volerlo, all'apoteosi del verbo umano. Qua tendono quelle loro formole dell'essere lo spirito nostro spettatore diretto e immediato di Dio, dell'aver per forma immanente l'Idea, del ridursi il lavoro riflessivo a un mero esplicamento di ciò che possedevasi nell'intuito. Tutto mira ad appropriare allo spirito qual sua appartenenza essenziale un principio che non sia strumento ed organo, ma fonte della cognizione, nè solamente in quanto all'atto, ma ancora quanto al contenuto dell' atto. Sicchè l'attività dello spirito col suo operare intorno al vero non debba travagliarsi all'acquisto di un bene esterno che in lui si deriva, ma solo all'esplicamento d'un principio che già per natura possiede.

77. L'Apostolo ci fa sentire che niuno mai vide Dio; e che però a darcene l'intima e verace conoscenza fu mestieri che il suo Unigenito venisse a farsi nostro maestro: *Deum nemo vidit unquam; Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* [1]. L'Ontologismo all'incontro ci fa sapere che ogni uomo ha la visione diretta di quel sommo Bene; e però è difficile a trovar ragione perchè noi non veggiamo in lui ogni vero, senza bisogno di altri presidii.

Gli ontologi a cessare quest'inferenza stabiliscono che noi vedendo Dio conosciamo solamente che egli è, restandocene ignota l'essenza; e per essere più consentanei a loro stessi estendono questa dottrina a tutti gli oggetti della nostra cognizione, dicendo che eziandio nelle cose create l'essenza è inescogitabile alla mente dell'uomo. Onde inferiscono che tutti i nostri razionali giudizii sono sintetici *a priori*. In tal guisa credono o dànno a credere di declinare il razionalismo.

Ma lasciando stare che questa teorica involge la morte della scienza, rimovendo ogni intrinseca evidenza dalla nostra cognizione e contraddicendo all'indole dell'intelletto, il quale in tutto ciò che direttamente intuisce guarda l'essenza; essa contiene evidentemente un assurdo.

78. Dio è semplicissimo; in Lui obbiettivamente non si distingue

[1] IOHAN. I, 18.

l'essenza dall'esistenza, nè la natura dagli attributi. Adunque esser non può che noi volgiamo l'intelletto a mirarlo direttamente in sè stesso, senza scorgere col medesimo atto l'una e l'altra di quelle perfezioni. Il divorzio di cotali conoscenze potrà ben avverarsi allorchè Iddio è veduto, non nel proprio essere, ma con percezione astrattiva, mediante le creature, e in virtù delle idee che la mente nostra ne va acquistando. Come la luce del raggio solare rifrangendosi in cristalli o in vaporazioni nebbiose si sparpaglia e distinguesi nei diversi colori,

> Onde fa l'arco il Sole e Delia il cinto [1];

così quella luce immensa e semplicissima dell'essere divino rifratta, come a dire, e riverberata nei nostri concetti, dividesi in certa guisa razionalmente ed apparisce alla mente nostra sotto aspetti diversi e parziali, che contenuti virtualmente in quell'una ed indivisibile essenza, ivi si appuntano e s'immedesimano. Ma in verun modo ciò può avverarsi, quando codesta luce è ravvisata non attraverso alcun mezzo creato, ma immediatamente in sè stessa nella sua propria e real sussistenza. In tal caso non è possibile far niuna di quelle distinzioni, che veramente non si trovano nell'obbietto; ma conviene assolutamente scorgere l'obbietto stesso ed affermarlo qual esso è nel fatto della sua individuale natura. Se dunque, posta la immediata intuizione di Dio, non può neppur farsi da noi distinzione alcuna tra essenza ed esistenza, natura ed attributi; come potrà ragionevolmente stabilirsi, che non solo questa distinzione si faccia, ma ancora che l'una cosa si percepisca e non l'altra?

79. Se si dicesse che la nostra intuizione per essere finita non può ne'termini suoi adeguarsi intensivamente all'obbietto, e che però nol vede con tutta quella perfezione e lucidezza, con la quale esso è in sè medesimo conoscibile; si direbbe cosa verissima e che da niuno vien messa in dubbio. Ma dire che non vi s'adegua estensivamente, e che ne scorge una parte e non l'altra, quando l'obbietto è semplicissimo e la mente è ammessa a mirarlo in sè stesso; oh allora si afferma una contraddizione manifesta, e si vuol distinguere dove di distinzione non ci ha fondamento. O si concede che Iddio non si vede in sè stesso, ma solo nei nostri concetti; e in tal caso potrà dirsi ragionevolmente che un concetto ne rappresenta una parte, un altro un'altra: procedendo siffatta divisione non dalla

[1] Dante *Purgat.* c. XXIX.

qualità dell'obbietto contemplato, bensì dalla imperfezione del subbietto contemplante. O si stabilisce che Dio è veduto in sè stesso; e allora fuor d'ogni controversia convien ammettere ch'esso si vede appunto com'è nella sua semplicità e purezza, senza che ne resti ascoso alcun lato.

E qui giova fare una breve scorsa nel campo de' veri soprannaturali, la cui incomprensibilità, stante l'Ontologismo, non so come e quanto potrebbe più sostenersi. Qualora Iddio dee conoscersi per la contemplazione delle sue opere, chiara cosa è che noi non possiamo altrimenti apprenderlo se non sotto quei soli aspetti che si collegano colla sua onnipotenza, e che si derivano dalla sua virtù creatrice esercitata nel trarre il mondo dal nulla. Quindi noi in tal caso scopriamo di lui quei soli attributi e quelle sole perfezioni che si riferiscono alla unità della sua sublime natura; essendo che da essa propriamente sgorga, per così dire, la virtù creatrice. Ma tutti gli altri veri che si rapportano alla Trinità delle divine persone restano a noi sconosciuti e incomprensibili, siccome quelli che non hanno diretta attenenza o necessaria connessione cogli effetti creati. Cotesti veri non si potranno conoscere da noi quaggiù se non per divina rivelazione e per lume di fede che ci manifesti di Dio ciò a che non potè sollevarci lo spettacolo dell'universo. Laonde divinamente la Chiesa, nella preghiera che indirizza a Dio nel dì festivo dell'augustissima Trinità, attribuisce alla confessione della vera fede la conoscenza di sì alto mistero, e riferisce la sola cognizione della unità divina alla notizia della sua potenza contemplata da noi nella varietà e bellezza delle sue fatture. *Omnipotens sempiterne Deus, qui dedisti famulis tuis in confessione verae fidei aeternae Trinitatis gloriam agnoscere, et in potentia Maiestatis adorare unitatem* etc.

Così fatta diversità di cognizione svanirebbe del tutto, se nell'ordine naturale noi non ci sollevassimo più alla cognizione di Dio mediante gli effetti della sua potenza, ma fossimo ammessi direttamente e immediatamente alla visione obbiettiva del divino essere. In tale ipotesi sarebbe impossibile il non mirar Dio nella propria sussistenza, e quindi nel modo stesso in che è; intuendone non solo l'essere, ma altresì la maniera di essere; non solo l'unità della natura, ma eziandio la Trinità delle persone. Così l'altissimo dei misteri, fondamento primo ed origine di tutti gli altri, si dileguerebbe, e con esso tutto l'ordine dei veri sovraintelligibili alla mente dell'uomo.

In fatti l'apostolo S. Paolo, volendo spiegarci perchè la fede cessa nei beati comprensori, non arreca altra ragione di ciò, se non que-

sta: che essi sono ammessi in quello stato a contemplar Dio di faccia a faccia; *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* [1]. Il medesimo interverrebbe presso a poco nel sistema degli avversarii. Dio non sarebbe conosciuto in enimma, cioè nella contemplazione delle cose create, immagini, ombre, vestigi dell'infinita sua perfezione: ma sarebbe ravvisato in sè stesso, senza impedimento di veli che l'adombrassero. Perchè dunque non dovrebbe conoscersi qual è, e nel modo in che è? Si ha un bel dire che l'obbietto dell'intuito ha per noi un lato chiaro e un lato oscuro; che il primo ci porge l'intelligibile, il secondo il sopraintelligibile; che di Dio vediamo l'essere, ma non l'essenza. Queste parole son vuote di significato; attesochè in Dio, atto purissimo, non ci ha distinzioni di sorta, e l'intuito diretto non potrebbe porvele senza cessare d'essere intuito.

Nè varrebbe il ricorrere alla necessità della parola, che al dir degli ontologi si richiede per discernere in particolare gli obbietti. Imperocchè dopo la pienezza della rivelazione fatta per Cristo nella Chiesa, questa parola riguardo ai divini misteri non manca. Avendo noi dunque l'intuizione immediata di Dio, avendo la parola soprannaturale, che ci determina gli aspetti diversi dell'idea; non ci ha ragione veruna per cui non si ottenga dei divini misteri quella stessa evidenza, che si possiede delle verità naturali.

Veggano dunque a quanto pericolo si commettono e sull'orlo di qual precipizio si aggirano que' maestri cattolici, i quali stretti da gravissima obbligazione dinanzi a Dio ed agli uomini di pascere i loro allievi con vital nutrimento, senza volerlo li cibano di pestilenziali vivande. Non so quanto possa scusarli la buona fede; ma certo essa non è schermo che valga ad impedire l'effetto della perversione mentale di chi sicuro e semplicetto li ascolta. Un fiore di prudenza avrebbe dovuto farli accorti a non allontanarsi dalla dottrina luminosa de' Padri e de' Dottori della Chiesa per correr dietro a profane novità introdotte da uomini per lo più eterodossi, e quanto pieni di orgoglio, tanto vuoti di sapienza. La rettitudine d'intenzione, ond'essi procedono nel periglioso cammino potrà forse bastare a far loro perdonare da Dio, ma non basta certamente a farli assolvere dalla logica, la quale non guarda alla moralità degli atti, ma alla sequela delle illazioni.

[1] I ad Cor. XIII. 12.

ARTICOLO VIII.

Soluzione degli argomenti recati dal Gioberti.

80. Benchè il Gioberti affermi più volte non potersi dimostrare l'intuito, siccome quello che è verità per sè nota, fonte e principio d'ogni dimostrazione e d'ogni evidenza [1]; tuttavolta egli ne apporta diverse prove, che noi riducemmo a tre principali. Noi le prenderemo a confutare gradatamente, per passar quindi a discutere alcune altre forme di Ontologismo.

§ I.

Si risponde al primo argomento.

81. Il primo argomento addotto dal Gioberti in difesa del suo sistema si è che l'Ontologismo apre l'unica via per campare dalla pernicie del psicologismo. Sotto un tal nome egli intende quella maniera di filosofare che nella speculazione piglia le mosse dai dati sensibili, interni o esterni che sieno, mettendo a capo del sapere il subbietto che sente sè medesimo e il mondo corporeo. Amplificate poi le rovinose conseguenze che derivano da siffatto metodo di filosofare, in quanto serra ed ermeticamente sigilla l'intelligenza umana nella cerchia del *subbiettivo*, conchiude che dunque bisogna ricorrere all'unico scampo di appoggiare la scienza all'intuito dell'Ente, che è Dio, contemplato direttamente e per sè stesso.

Ma, come spesso accade nelle false dottrine, questo discorso si fonda tutto in un equivoco. Lo stabilire la percezione dell'universo sensibile o la coscienza del subbietto pensante qual principio del filosofare, o, come è costume di dire, qual *punto di partenza*, può prendersi in doppio senso. Si può intendere cioè che l'una o l'altra di quelle cose sia principio formale, ovvero che sia principio materiale della speculazione. Per principio formale intendo ciò, da cui

[1] « L'idea non si può dimostrare, ma si dee ammettere come un vero pri-
« mitivo. Imperocchè qualunque prova presuppone un concetto anteriore; ora
« siccome ogni concetto è l'Idea o si fonda sull'Idea, e ogni dimostrazione
« consta di concetti e di giudizii, ne segue che qualunque assunto dimostrativo
« della verità ideale è un paralogismo ». *Introduz.* ecc. vol. 1, c. 3.

altri muove come da primo fonte onde in noi sgorga la scienza; per principio materiale voglio esprimere ciò che si toglie come primo subbietto o materia, a cui si applichi il principio formale, acciocchè la scienza da astratta diventi concreta.

Ora egli è chiaro, che prendere i dati sensibili, interni o esterni, per *punto di partenza* nel primo significato mena a pessime illazioni. Imperocchè se il principio formale della scienza si stabilisce nella percezione sensitiva del mondo corporeo, tutte le conoscenze non saranno altro che sensazioni trasformate, e il materialismo e l'ateismo risulteranno inevitabilmente da questa dottrina grossiera e animalesca. Se poi tal prerogativa si attribuisce alla coscienza che riferisce l'esistenza del me pensante, il formalismo fenomale di Kant sarà il termine intermezzo, e il panteismo egoistico di Fichte sarà la meta ultima dell'erroneo cammino. Conciossiachè la mente, confinata che sia una volta nell'angusta cerchia del subbietto che sente la sua esistenza e il suo pensiero, è costretta a tutto cavare da quest'unico fatto; nè potrà uscire altrimenti in ulteriori conoscenze, se non trasformando in esse quella prima cognizione concreta, e derivando dalla propria attività tutto ciò che a lei si rappresenta come reale.

82. Per buona ventura questa dottrina è falsissima. Imperocchè il principio del vero può considerarsi in un duplice ordine: nell'ordine cioè obbiettivo, in sè stesso e diremo così ontologico; nell'ordine subbiettivo, a rispetto nostro, e che potremo chiamar logico. Se si riguarda nel primo ordine, il principio del vero non è altro che l'intelletto divino, che da sè stesso come da originaria luce raggia le eterne verità e le ragioni intelligibili delle cose. Se poi si riguarda l'ordine logico, l'ordine cioè di derivazione de' nostri concetti, principio del vero saranno le idee universali e gl'immediati principii della ragione, noti per propria evidenza e fecondi d'infinite illazioni. Quivi è il *punto di partenza* formale della filosofia, perchè quivi si trovano i primi germi e le cause generatrici d'ogni ragionata conoscenza, che in noi si svolge mediante gl'intrecci e i calcoli del discorso.

La scienza è sempre in noi intrinsecamente derivata e prodotta da una precedente cognizione; e la prima nostra cognizione risiede nella intuizione d'alcuni veri intesi per loro stessi, mercè del lume intellettuale largitoci dal Creatore. Ond'è che essi si chiamano primi principii; nei quali, come pianta nel seme, son contenute le conseguenze. *In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus,*

quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur; per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis [1].

83. Quantunque questo sia vero, tuttavia ciò non toglie che l'apprensione del mondo sensibile, o la coscienza del me pensante possa dirsi principio o *punto di partenza* materiale della filosofia, in quanto che l'una o l'altra di tali cose appresti il subbietto o la materia, a cui primamente si applichino le idee e gli assiomi della mente per derivarne la scienza.

Anzi un tal processo è appunto quello che dee seguirsi. Perocchè la scienza procede in noi dall'applicazione de'principii universali a una materia determinata. Ora, finchè tal materia o subbietto è ancor essa un'idea astratta, noi non otterremo illazioni se non meramente ideali ed astratte, come accade nella matematica pura, ove tutto è concepimento della ragione senza niuna estrinseca realità. Dunque per trapassare dall'ordine ideale al reale, incarnando le nozioni astratte della mente nella esistenza obbiettiva e positiva dei fatti, egli è mestieri applicar quei concetti e quei principii a qualche subbietto esistente e concreto. Siffatto subbietto, nel primo esordire de'razionali discorsi, altro esser non può che una realità immediatamente percepita per alcuna delle nostre potenze conoscitive. Il perchè, tre essendo gli obbietti reali della nostra conoscenza: Dio, il mondo corporeo, l'io pensante, e non percependosi il primo di essi per immediata visione (come vorrebbero gli ontologi); è forza dire, che come primo subbietto di applicazione concreta de'principii universali si prenda o il secondo o il terzo membro di quella partizione, e quindi il punto materiale di partenza nel filosofare si trovi necessariamente nell'atto o della sensazione o della coscienza. Chi dunque in tal senso piglia le mosse dai dati sensibili, cominciando dalla contemplazione del mondo esterno o dal *cogito ergo sum*, non fa cosa degna di biasimo; anzi segue un procedimento insegnato dalla natura e inevitabile a praticarsi da tutti che imprendono a filosofare. Imperocchè la ragion pura coi soli elementi *a priori* non esce fuori dell'ideale e dell'astratto; e ad entrare in comunicazione col mondo reale ella ha mestieri della coscienza e de'sensi. Nè chi adopera sì fatto metodo dee riputarsi cartesiano e seguace del psicologismo; conciossiachè il psicologismo consista nello stabilire la coscienza del subbietto pensante come prin-

[1] S. Tommaso *Quaestio de mente*; art. 6.

cipio formale della scienza; il che, come abbiam veduto, è cosa assai diversa e contraria.

§ II.

Si risponde al secondo argomento.

84. Ma il cavallo di battaglia o, se meglio piace, l'Achille degli ontologi si è che l'ordine logico dee corrispondere all'ontologico; cioè la derivazione subbiettiva de' nostri concetti dee conformarsi alla derivazione obbiettiva degli esseri che sono in natura. Posto un tal principio, essi ragionano in questa forma: Il primo nell'ordine ontologico è certamente Dio, siccome quegli che è cagione sovrana, da cui son mosse e prodotte tutte le cose esistenti che compongono l'universo. Dunque Egli è primo altresì nell'ordine logico; val quanto dire è il primo obbietto che si contempla da noi. Dire il contrario varrebbe altrettanto che privare di verità l'umana conoscenza; perchè essa non si conformerebbe alle cose, quali sono in loro stesse.

Questo argomento è tolto di peso dai panteisti tedeschi, i quali concordemente stabiliscono, qual punto capitale in filosofia, che l'esplicamento della conoscenza dee correre parallelo all'ordine della realità, e che quindi la scienza e l'essere deono muovere da un medesimo comun principio.

Ma esso non è che un sofisma; poichè confonde la conoscenza che riguarda l'ordinamento e la reciproca relazione degli obbietti, colla conoscenza che riguarda il loro essere semplicemente, astrazion fatta da ogni altro rispetto. La verità della cognizione consiste nella conformità dei nostri pensieri cogli obbietti che rappresentano: *Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur* [1]. Ora negli obbietti non si trova la sola derivazione e dipendenza dalla propria causa; ma si trova altresì l'essere che formalmente li costituisce nella propria loro sostanza. Il perchè quando rispetto ad essi parlasi di conoscenza, uopo è distinguere di che conoscenza si parli: se di conoscenza assoluta o relativa, imperfetta o perfetta. Dove trattisi di conoscenza perfetta, certo è che oltre l'essere e le qualità convien sapere delle cose create anche l'origine e la causa da cui derivano. Ma non ogni cognizione è perfetta. Guai alla scienza dell'uomo, se per esser vera le convenisse rapportar tutto quello che

[1] S. Tommaso; *Summa theolog.* p. 1. q. XVI, art. II.

appartiene all'oggetto; nè solamente rispetto all'essere, ma eziandio alle relazioni dell'essere. Non essendoci cosa, quantunque minima, la quale non sia coordinata col rimanente del mondo, noi non potremmo ottenere veruna conoscenza vera, senza essere in tutta l'ampiezza del termine enciclopedici.

Per essere vera la cognizione, basta che essa s'accordi con l'obbietto in ciò solo in che essa lo riguarda. Se tu affermi la spiritualità dell'animo umano, il tuo giudizio sarà vero, ancorchè nulla dica del libero arbitrio, della immortalità, della origine e così degli altri attributi che competono a questa parte eterna dell'uomo. Il tuo pensiero consuona all'obbietto da quel lato, da cui lo mira. Perchè dunque dovrà dirsi falso? E parimente perchè falsa dovrà nomarsi la nostra conoscenza, dov'essa si fermi a rappresentarci la sola esistenza del mondo, la sola natura degli esseri che vi sono compresi, senza chieder più oltre quanto alla loro origine? Se quel concetto ti dicesse che il mondo è da sè, che la sua natura è improdotta o infinitamente perfetta; esso fuor d'ogni dubitazione sarebbe erroneo, perchè discordante dall'obbietto. Ma se esso non dice questo, bensì dice solamente che il mondo è, che la sua natura è composta, che è mutabile, che è limitata; di quale errore vuoi tu incolparlo?

85. Dirà taluno: l'errore sta in questo che quel concetto non dice tutto; perocchè dovrebbe aggiugnere che il mondo è da Dio.

Al che rispondo che quel concetto non ha tal obbligo: poichè esso non professa di essere un concetto pieno che esaurisca tutta la conoscibilità dell'obbietto; ma si contenta d'essere semplicemente un concetto inadeguato, che ne riferisce soltanto alcuna cosa. O prescriverai che si abbia per menzognera una narrazione, la quale non rapporti tutto ciò che potrebbe rapportarsi intorno a un avvenimento storico, eziandio se il testimonio non venga richiesto di raccontare ogni cosa, ma quella parte sola, ch'egli riferisce veracemente?

Quando la conoscenza si verserà non nella percezione delle cose costituenti l'ordine ontologico, ma nella percezione di esso ordine precisamente in quanto tale (gli antichi avrebbon detto: quando si tratterà di percepire quell'ordine non *specificative*, ma *reduplicative*); allora sì, nol neghiamo, sarà necessario che essa rappresenti Dio a capo dell'universo come cagion prima, da cui procede ogni cosa. Ma a tal concetto non si giunge per semplice percezione, bensì si giugne per raziocinio. La semplice percezione non può afferrare se non ciò che è presente; e presente a noi non è se non il solo essere delle creature sensibili, co'modi ond'esse sono in loro stesse

qualificate. Non sarà dunque falsa la conoscenza, la quale si soffermi in ciò solo; quando essa non è tale che indaghi l'origine delle cose, ma unicamente si ristringe a contemplarne l'essere e le modificazioni.

86. Un acuto scrittore, per sostenere quella tesi ontologica, ricorre a dire, che l'ordine della derivazione è quello appunto, che costituisce l'essere delle cose: *cotalchè se noi prescindiamo da tale ordinamento, noi non sapremo più ravvisarne la natura e le confonderemo l'una coll'altra.* Questa sì, che è piacevole! difendere un paradosso con un paradosso maggiore! In tal caso io non potrei distinguere la luce del giorno, senza guardare il sole da cui essa deriva; non potrei conoscere un individuo umano in quanto tale, senza cercar prima quali furono i suoi genitori. Dunque se io avessi dinanzi agli occhi un cavolo ed una rosa, o una pecora ed un cavallo, correrei rischio di identificarli insieme, se non sapessi la loro genealogia! Talmentechè, senza tale notizia, sarebbe probabile che odorassi il cavolo invece della rosa e inforcassi gli arcioni alla pecora invece del cavallo. Non vi sembra questo un caso assai curioso, e che vi persuade proprio di farvi ontologo per fuggire sì brutto pericolo?

Ogni creatura ha un essere proprio che in lei si singolareggia e distinguesi da tutti gli altri. Dunque a conoscerla basterà in quell'essere affissare lo sguardo, senza pensare da qual principio o cagione proceda. La cognizione in tal caso sarà assoluta, non relativa: perchè non apprende l'origine, ma solo la realità dell'obbietto. Negare che ciò possa avverarsi è uno spogliar la creatura d'ogni essere proprio, convertendolo in semplice relazione, la quale non si saprebbe dire dove inerisca, se non stabilendo un'unica sostanza nell'universo, in cui sussistano tutte le cose, senza distinguersi da essa e tra loro se non per semplici rispetti. Questo appunto vagheggiano i panteisti. Ma il negozio corre assai diversamente; perchè le creature sono e si dicono enti in tutto il rigore de' termini. « È indubitato, così sapientemente il Suarez, che la creatura « non si chiama ente per denominazione estrinseca dall'essere di« vino, ma per l'essere proprio ed intrinseco che la costituisce; e « però non per metafora ma secondo verità e proprietà di linguag« gio si chiama ente. È indubitato del pari che la creatura in quanto « è ente non si definisce pel Creatore e per l'essere divino; ma per « l'essere come tale, e in quanto è fuori del nulla. Perocchè se si « aggiunge la relazione a Dio, verbigrazia, se dicesi che la creatura « è ente, in quanto è partecipazione dell'essere divino; in tal caso

« non si definisce più la creatura in quanto è ente, ma in quanto è « tale ente, cioè ente creato [1] ».

§ III.

Si risponde al terzo argomento.

87. Se non intuiamo Dio direttamente, come mai ne rampolla nell'intelletto nostro l'idea? Converrà dire che l'idea di Dio si estrae e formasi dall'idea delle cose create; il che nell'ordine ideale vale altrettanto che se nell'ordine reale cavar si volesse l'essere di Dio dall'essere delle sue fatture. Così presso a poco ragionano i gioberlisti per dimostrare che chi si oppone alla loro dottrina dee incorrere in una bestemmia.

Tuttavolta S. Paolo, senza tanti scrupoli, ci dice spiegatamente che le invisibili perfezioni di Dio si percepiscono dall'uomo in virtù della intellezione che esso ha degli esseri creati; nè solo quelle che si riferiscono alla sua divina potenza, ma ancora quelle che riguardano la sua divina natura: e chiama codesta conoscenza una vera manifestazione fattaci da Dio medesimo. *Quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas* [2].

Due cose noi troviamo in questo passo dell'Apostolo: che la cognizione di Dio si acquista per la contemplazione delle creature, e che tal cognizione è come una rivelazione naturale che Dio fa alla mente dell'uomo. Ecco la chiave per la soluzione dell'argomento proposto dagli avversarii; i quali con quello spauracchio mostrano di concepire assai alla grossa la teorica delle idee. Essi pensano in certa guisa, che gli oggetti ci somministrano le idee, come le api la cera; cui poscia noi, col manipolarle e rimpastarle, atteggiamo diversamente per esprimere diversi oggetti. Laonde ci chiedono: come potete voi cavar la nozione dell'Ente infinito da quella dell'esi-

[1] *Constat creaturam non denominari ens extrinsece ab entitate aut esse quod est in Deo: sed a proprio et intrinseco esse; ideoque non per tropum sed per veritatem et proprietatem ens appellari. Item constat creaturam ut ens est non definiri per Creatorem aut per esse Dei, sed per esse ut sic, et quia est extra nihil. Nam si addatur habitudo ad Deum, verbigratia, creaturam esse ens quia est participatio divini esse, sic non iam definitur creatura ut ens est, sed ut tale ens est, nimirum creatum* — Metaphisicarum Disputationum t. 2, Disput. XXVIII, sect. III.

[2] *Ad Romanos* I, 19.

stente finito? Vi converrà trasformare il concetto del mondo nel concetto di Dio; il che è orribile a dirsi.

88. A rimuovere dal loro animo codeste ubbie, avremmo mestieri di spiegar qui l'origine delle idee, e segnatamente di quella che riguarda Dio; il che dovendosi fare nel proprio luogo, ne anticiperemo per ora alcun cenno.

La mente umana è immagine, benchè limitata e imperfetta, della mente divina. La mente divina poi essenzialmente conosce il vero in tutta la sua estensione, cioè l'essere divino e tutti gli esseri creati o creabili dalla divina potenza. Essa è, come la disse Leibnizio, la propria regione delle idee immutabili ed eterne, *regio idearum aeternarum;* le quali folgoreggiano e brillano nel divino intelletto, quasi altrettanti raggi di cui scintilla per ogni verso il Verbo increato, la Sapienza cioè e l'Arte sussistente e personale del divin Padre [1]. Ogni intelletto creato non sarebbe intelletto e somiglianza dell'intelletto increato, se non partecipasse più o meno limitatamente di quella divina conoscenza, e non uscisse secondo le proprie forze in idee ad essa conformi. Ma la mente umana, infima tra le intelligenze, perchè intelligenza ordinata ad informare un corpo organico, partecipa di quella luce nel grado più basso, cioè ricevendo la conoscenza ideale non in atto, ma in virtù solamente. Quindi è che le idee in essa non sono svolte fin da principio, ma vi riseggono soltanto in germe ed in atto primo, che per passare all'atto secondo, in cui propriamente risiede la conoscenza, ha mestieri d'un estrinseco determinante. Questo determinante estrinseco ci viene mediante i sensi dagli obbietti stessi del mondo reale, copie ancor essi degli archetipi divini, e quasi esterne manifestazioni del sommo Autore.

89. E, vaglia il vero, queste sussistenze concrete e finite, essendo al dire di Dante come tanti termini in cui si aduna ed effettua nello stato reale la luce dei divini concepimenti [2]; esse possono ottima-

[1] *Augustinus dicit in* 6 *De Trinitate quod Filius est ars Patris plena omnium rationum viventium; sed rationes illae nihil aliud sunt quam ideae.* S. TOMMASO; Quaestio *De Ideis*, art. 1.

[2] Ciò che non muore e ciò che può morire
Non è se non splendor di quella Idea
Che partorisce amando il nostro Sire.
Chè quella viva luce, che si mèa
Dal suo lucente, che non si disuna
Da lui nè dall'amor che in lor s'intrea,
Per sua bontade, il suo raggiare aduna
Quasi specchiato in nove sussistenze,
Eternalmente rimanendosi una. *Paradiso* c. XIII.

mente rifletterne e riverberarne i raggi in qualche facoltà conoscitiva che sia atta a riceverli, tostochè si trovano a contatto con la medesima. Non altrimenti uno specchio ripercuote nella pupilla del riguardante l'immagine dell'oggetto che lo ferisce. Or tale è appunto la mente umana; la quale di per sè è naturata ad attuarsi di cognizione, che corrisponda co'suoi concetti in maniera finita alle idee contenute nella mente divina, e per opera de'sensi è posta in comunicazione con quelle esistenze, in cui gli esemplari del sommo Artefice prendon corpo e rilucono.

90. Quindi è che le cose componenti l'universo hanno una doppia maniera di essere: l'una ideale e l'altra reale. La reale è in loro stesse; la ideale è prima nell'intelletto divino, anche innanzi che ricevano l'esistenza, ed è poscia nell'intelletto creato, nel quale, come è detto, per l'intermezzo de'sensi si riproducono. Ma questa loro riproduzione non è tanto per virtù propria, quanto per virtù delle idee eterne di Dio, sopra cui esse sono esemplate e di cui una partecipazion virtuale si precontiene nella mente nostra pel lume intellettivo che in lei s'accende. *In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita* [1]. Laonde le idee, che rampollano nella mente nostra, da questi archetipi divini fontalmente traggono origine e con essi si conformano, non per medesimezza, come vorrebbon gli ontologi, ma per imitazione; in quanto esprimono con intellezione finita quello stesso, che la mente divina esprime con intellezione infinita. Ondechè la nostra conoscenza con verità di linguaggio può dirsi un ammaestramento divino ed una lezione che Dio ci fa, mediante il mondo sensibile e mediante il lume intellettivo di cui ci ha corredati. Essa è come una divina rivelazione del vero nell'ordine della natura, secondo la formola dell'Apostolo.

Questo stesso volle significare S. Agostino là dove disse, che noi conosciamo le cose nelle ragioni eterne, *in rationibus aeternis*. Non intese dire, come pretenderebbero gli ontologi, che noi le conosciamo mirando direttamente gli eterni esemplari della mente divina; ma intese dire, come spiega S. Tommaso, che le prefate eterne ragioni sono il principio e la causa per cui conosciamo tutto ciò che conosciamo; sicchè l'una e l'altra cognizione in virtù della lor somiglianza s'appuntino nel medesimo concepimento ideale. E per chiarire la cosa per mezzo d'un paragone, voi, lettore, ed io abbiamo due intelletti fra loro connaturati. Di qui avviene che quando

[1] S. Tommaso luogo sopraccitato.

io parlando o scrivendo affido un mio pensiere a una vibrazione dell'aria o a un segno sulla carta, voi in quella vibrazione o in quel segno ravvisate ciò che io penso; non già perchè quei segni sieno diventati pensieri o perchè voi leggiate direttamente nell'animo mio; ma perchè la proporzione e simiglianza, che passa fra il vostro intelletto e il mio, fa scorgere a voi quello stesso che penso io nello scolpire quella parola o nel vergar quella cifra. Se dunque vi è una qualche proporzione di somiglianze fra l'intelletto mio, che è immagine, e il divino che è prototipo; quando il Creatore volle parlarmi mediante le creature, come per altrettanti segni, potè effettuare in esse i suoi divini concetti in modo, che il mio intelletto mirando quei segni riproducesse, benchè imperfettamente, le idee divine quivi raffigurate.

91. Presupposta questa dottrina, facciamone l'applicazione al caso nostro. Per questo stesso che le creature sono veri esseri sussistenti, al primo percepirsi da noi per mezzo de'sensi, destano nella mente nostra la generalissima idea di ente, che in essa già precontenéasi virtualmente. Quest'idea nella sua massima astrazione non esprime altro che l'essere in quanto tale, e per ciò solo che si distingue dal nulla. Così intesa da sè nella propria quiddità la ragione di ente non si riferisce più alle creature, ma dice indifferentemente ciò che è, precisamente in quanto è, senza veruna determinazione del modo e della qualità dell'essere. Essa riguarda sì l'infinito come il finito, sì l'assoluto come il relativo, sì la sostanza come l'accidente, o per meglio dire prescinde da ambidue questi termini; e le cose create poteron destarla nella mente nostra perchè veramente sono, e sono non per estrinseca denominazione, ma in virtù di forma intrinseca ed attuale. Nondimeno questa loro forma ed attualità inchiude essenzial subordinazione e dipendenza da Dio; e in tanto è, in quanto consta di un vestigio e d'una simiglianza più o meno espressa dell'essere divino. Quindi la ragione di ente di natura sua è tale, che primamente e per sè e compiutamente compete a Dio, e da Dio discende alle altre cose con dipendenza da Lui. Dunque, benchè la mente nella prima astrazione di quell'idea non vi riguardi se non la universalissima ragione analoga, per cui l'ente può attribuirsi a tutto ciò che è, prescindendo dal modo onde sia: pure, addentrandosi poscia nella medesima con riflessione ontologica, non può fare che non vi ravvisi via via con sempre maggior distinzione quel suo essenziale carattere. Laonde essa, dopo aver concepito l'ente in modo indeterminato ed astrattissimo, vien condotta dalla stessa obbiettività di ciò che contempla a concepirlo in un doppio ordine:

nell'ordine cioè assoluto, necessario, infinito; e nell'ordine relativo, contingente, finito. Il primo ci porge l'idea di Dio, il secondo l'idea astratta del creato. Imperocchè passando la mente a determinare quell'astrattissima idea, o procede a tal determinazione semplificando vie più la quiddità quivi espressa col rimuoverne ogni indifferenza potenziale; e allora concepisce l'essere come puro atto, che positivamente esclude da sè ogni giunta e sussiste in quanto tale nella purità stessa dell' essere. O procede a quella determinazione concependo l'ente come capace d'essere circoscritto in questo o quel modo: e allora si forma il concetto dell'essere comune a tutte le creature che per generi e specie discende fino agl'individui concreti e reali. Il primo di questi concetti è proprio di Dio, il secondo è proprio delle cose distinte da Dio e corre astrattamente per tutte le categorie, in cui quelle possono distribuirsi. Nell'uno tu concepisci l' assoluto, perchè escludi dalla ragion di ente ogni dipendenza e pensi la realità non riferita che a sè medesima; nell'altro concepisci il relativo, perchè pensi la realità derivata o derivabile da un principio esterno, da cui per conseguenza dipende. Nell'uno concepisci l'infinito, perchè pensi l'essere come sola attualità, rimossa ogni potenza di venir limitato in questo o quel modo; nell'altro concepisci il finito, perchè pensi l'essere in quanto nella sua stessa astrazione ritiene l'attitudine a venir determinato a un genere particolare di cose, il che inchiude imperfezione e difetto. Nell'uno tu concepisci il necessario, perchè pensando la pura attualità pensi l'essere in cui l'essenza si identifica coll'esistenza; nell'altro concepisci il contingente, perchè pensi l'essere che, per ciò stesso che è capace di ulterior determinazione, non inchiude l'esistenza, benchè non l'escluda, ma si mostra indifferente ad averla o non averla. Ecco in che guisa può agevolmente spiegarsi il cominciamento della conoscenza che abbiamo di Dio, senza che la sua nozione si formi dalla nozione stessa delle creature, e senza bisogno di visioni ideali o di forme innate; le quali in sostanza non valgono a spiegar nulla e lascerebbero la quistione del tutto irresoluta.

ARTICOLO IX.

Di due estremi contrarii di Ontologismo.

92. Le cose per noi dette fin qui possono per la maggior parte riferirsi a tutta la scuola ontologica; perciocchè, chi ben le riguarda, esse combattono l'Ontologismo più nella sostanza dei principii, che negli accidenti della forma datagli dal Gioberti. E veramente il punto capitale impugnato da noi si è la diretta visione di Dio nello stato della presente vita. Ora l'Ontologismo, sotto qualunque aspetto si proponga e di qualunque foggia si atteggi, non ispoglia mai questo suo elemento essenziale di volerci immediati e diretti contemplatori di Dio. Ne sia prova quel che leggevamo, non ha guari, nel giornale storico e letterario di Liège, dove, pubblicandosi alcune lettere pro e contra l'Ontologismo tra due acuti disputatori, l'un di essi, benchè ontologo moderato, tuttavia dichiara con questi termini l'idea madre e fondamentale del suo sistema. « L'Ontologismo con-
« siste nel porre, come prima base di ogni scienza e di ogni cer-
« tezza, l'intelligibile, ossia l'essere stesso appreso direttamente dalla
« ragione umana. Per conseguenza chiunque, ponendo come prin-
« cipio che le nostre idee non sono che l'essere divino, ne farà
« l'unica regola, l'unico motivo dei nostri giudizii; chiunque sta-
« bilirà come pietra fondamentale di tutta la conoscenza umana non
« già un semplice fatto di coscienza, ma l'idea necessaria ed eterna,
« oggetto della ragion pura; chiunque muoverà da questa idea per
« ispiegare il mondo e l'uomo e i fatti stessi della coscienza, non
« solamente quanto alla loro esistenza, ma ancora quanto alla loro
« certezza, e quanto alla conoscenza che noi ne abbiamo; costui è
« indubitatamente ontologo [1] ». E poco appresso ripiglia. « Ecco
« per me in particolare come intendo la cosa: Per l'atto medesimo
« della creazione Dio si trova di continuo presente al mio spirito.
« Questa presenza dell'Essere intelligibile per sè stesso fa l'anima
« attualmente intelligente fin dalla prima sua uscita dal nulla, con
« quella sorta d'intellezione primitiva che si appella intuizione. Fi-
« no a qui l'idea è Dio stesso, che affettua direttamente e imme-
« diatamente il nostro spirito; ma quest'idea non è ancora riflessa;

[1] *Journal Historique et Littéraire*, tomo XIX, liv. 1, pag. 78. *Ontologisme de* FÉNÉLON.

« la nostra anima non ne è punto consapevole. Solo nell'istante in « che essa riceve dalla società quella forma sensibile del pensiero, « la quale si chiama *parola*; l'intelligenza si ripiega in certa guisa « sopra sè stessa ed apprende col mezzo dell'anzidetta forma la sua « intuizione primitiva e la fa passare sotto il dominio della coscien- « za [1] ». Come ognun vede, questa esposizione ben poco si differenzia dalla giobertiana, siccome quella che vuol veduti in Dio direttamente gl'intelligibili, che si appalesano alla mente nostra, il lume della quale non sia altro che il lume stesso dell'eterna Ragione.

Contuttociò non perduta opera faremo, e certo al presente scopo utilissima, se aggiungeremo alcuna cosa in particolare di altre forme di Ontologismo, secondo le variazioni da esso prese sotto la diversa penna di diversi scrittori. E per non allungarci di troppo, ragioneremo di sole quattro. Da prima diremo di due estremi, diametralmente opposti, a che due viventi Autori tirano quel sistema: di poi ragioneremo del Melebranche e del Gerdil, per la molta parte che essi ebbero allo svolgimento del medesimo.

Cominciando dunque da ciò che ho proposto di trattare in primo luogo, io trovo due moderni filosofi, collocati ai due estremi punti d' Italia, i quali procurano di menare l'Ontologismo, l'uno al grado più alto, l'altro al più basso. Son essi il Mora ed il Romano; dei quali il primo ce ne presenta come la caricatura e l'eccesso; il secondo ce ne porge non più che il semplice embrione, che non è l'animale perfetto ma di sua natura tende a divenirlo.

§ I.

Sistema del Mora.

93. In Piemonte il canonico Mora e il suo discepolo Lavarino, pigliando le mosse dal Gioberti, cui dicono essere caduto nel panteismo per non aver dato all'Ontologismo tutta la esplicazione dovutagli, si sforzano di sopperire al gran vuoto, elevando quella dottrina alla sua più alta potenza, e derivandone la luce non solo sopra tutte le parti dello scibile naturale, ma sopra i dommi stessi soprannaturali della fede.

[1] Luogo citato pag. 108. L'equivoco è sempre lo stesso. Gli ontologi non credono potersi dare altro sistema diverso dall'Ontologismo se non quello di Cartesio; nè potersi concepire idee immutabili e pure, se non vedendole in Dio. Ambedue queste credenze appariranno manifestamente false nella seconda parte di quest'opera.

Essi intitolano la loro opera: *Enciclopedia Scientifica*, siccome quella che è intesa a scoprire ed applicare il principio universale dell'intera conoscenza [1]. Questo principio enciclopedico è per loro l'assioma di contraddizione: *Quello che è, non può essere nello stesso tempo quello che non è.* Il quale assioma non vuol prendersi in senso soggettivo, astratto, logicale, secondo che fu preso da Aristotile e dopo lui da tutti gli altri filosofi; bensì vuol prendersi in senso oggettivo, concreto, ontologico, in quanto esprime la vita e il movimento armonico di ogni cosa: vita e movimento che sempre risultano da due coefficienti contraddittorii e da un elemento comune, armonizzatore d'entrambi. Così inteso il principio di contraddizione, s'identifica con Dio. Esso è eterno, onnipotente, universale; ed è dotato di una doppia vita, l'una interiore, l'altra esteriore. In quanto muove alla vita interiore, è ragione della sussistenza delle tre divine Persone, e spiega il mondo divino. In quanto muove alla vita esteriore, dà ragione de' possibili e della creazione, e spiega il mondo ideale ed il mondo fisico. Punto primordiale del tutto è il cielo giacobitico; unità potenziale, in cui giacciono implicite tutte le volontà, tutte le obbedienze, tutti gli amori e tutti i movimenti delle cose. Questo cielo giacobitico è in certa guisa animato dal principio di contraddizione, *spirito infinito*, *energia*, *vita immensa*, che brandendo una spada a tre tagli (l'uno de' quali si esercita discendendo, l'altro ascendendo, il terzo quietando e armonizzando) discorre pei tre mondi: *divino*, *ideale*, *creato*, producendovi co' suoi terribili fendenti l'essere, il movimento, la vita [2].

94. A traverso tutte codeste immagini, più poetiche che filosofiche, assai chiaramente si scorge che la dottrina in sostanza non tende ad altro, se non a ristabilire lo stesso panteismo del Gioberti sotto forme più entusiastiche e strane. Le principali differenze che possiamo notarvi sono: I. Che laddove il Gioberti deifica l'idea dell'ente; qui si deifica il giudizio che immediatamente sorge da quell'idea, che è appunto il principio di contraddizione. II. Che dove l'intuito giobertiano vuole la visione perenne di Dio quanto alla sola unità creatrice; qui si vuole la visione di Dio, anche quanto alla Trinità personale. III. Che dove la creazione s'introduce dal Gioberti come un fatto, senza spiegarsene esplicitamente il perchè; qui s'introduce in modo aperto come una sequela necessaria d'un

[1] *La Enciclopedia scientifica* per TOMMASO MORA e FRANCESCO LAVARINO. Torino 1856.

[2] *Enciclopedia ecc.* vol. II.

assioma metafisico. Nei quali tre punti certamente il Mora è più logico del Gioberti. Conciossiachè se dee deificarsi un pensiero, esso per fermo debb'essere un giudizio; giacchè nel giudizio e non nella semplice apprensione si compie ed assolve la conoscenza. E se noi vediamo Dio in sè stesso, non possiamo non vederlo qual è; e però dobbiamo vederlo non solo uno nella natura, ma ancora trino nelle persone. Da ultimo se il primo fatto da noi contemplato è un assioma razionale, e tutti gli altri fatti si conoscono in quanto derivano da quel primo; questa derivazione non può a meno di non rivestire necessità assiomatica. Ma quanto più queste conseguenze sono legittime, tanto più rendono evidente l'assurdità del principio da cui discendono.

Dell'applicazione poi di questa dottrina ai dommi soprannaturali, per cui con irriverente audacia si snaturano tutte le verità della Fede (dicendosi per esempio che in Dio ci sono molte Trinità, altre verticali ed altre orizzontali; che Cristo Signor nostro è la matematica incarnata; che la Beatissima Vergine è unita ipostaticamente al divin Verbo, ed altrettali bestemmie); non crediamo prezzo dell'opera infastidirne i lettori: chi ha tempo da ciò può attingerle dal proprio fonte. Solamente vogliamo che il lettore avverta a quali traviamenti conduce un erroneo sistema; quando col suo falso fulgore abbagli un ingegno indisciplinato ed ardente.

§ II.

Sistema del Romano.

95. Tutto al contrario in Sicilia il P. Romano si studiò di ridurre l'Ontologismo alla sua forma più mite; e lungi dal sospingerlo ad alcuna disorbitanza, egli il raffrena e sminuisce sì fattamente che quasi più nol ravviseresti per desso. A tal fine, invece di due, come gli altri ontologi, egli stabilisce tre ordini, in cui possa riguardarsi il concetto di Dio: l'ontologico, il logico, l'ideologico. Nei due primi egli vuole che quel concetto in noi preceda tutti gli altri; nel terzo no. Onde nega essere nella mente nostra un atto primitivo e perenne di visione di Dio [1]; e tuttavia stabilisce come verità

[1] « Il concetto di Dio chiaro ed esplicito non è ideologicamente necessario. « Qui hanno luogo tutte le prove di coloro che negano aversi universalmente e « perennemente l'idea di Dio. E prima la coscienza: chi vorrà insegnare che « esista in noi continuamente un'idea in atto, della quale io non abbia coscien- « za? O dunque non ci è affatto tale idea permanente; o se la volete ad ogni

primitiva la formola ontologica: *Dio crea il mondo* [1]. Rigetta il domma fondamentale degli ontologi del non essere le creature conoscibili in loro stesse; ma nondimeno vuole che si veggano anche in Dio. « Ci si domanderà dove vediamo le cose; se in Dio, o in sè « stesse? E noi risponderemo affermando l'uno e l'altro. Esse sono « in Dio, perchè la creatura è nel Creatore, e non può uscire dal « pelago della sua immensità; ma son pure in sè stesse, perchè le « son vere sostanze distinte dalla divina. Ora noi le veggiamo do- « v'esse sono; perchè se noi le vedessimo altrove, almeno per que- « sta parte la nostra cognizione non sarebbe vera. Noi dunque le « veggiamo insieme in Dio e in sè stesse, secondo il doppio riguardo « di dipendenza da Dio e di sussistenza propria [2] ». Quindi egli protesta di non aver difficoltà a chiamar *enti* le cose create; sebbene aggiunga che si asterrà di trasferire a Dio, senza preciso bisogno, la voce esistenza [3].

« costo sostenere, essa non sarà più che una notizia implicita, e solo potenziale, « iniziativa e non già mai esplicita, attuale e in tutte le sue parti perfetta. Ma « una notizia di tal fatta non merita il nome d'idea; essa è piuttosto una con- « seguenza necessaria della natura dell'oggetto che è dipendente da un altro, e « non mai un vero atto dello spirito che apprende e conosce questa dipenden- « za ». *Elementi di filosofia* tom. II, Parte III, Teologia cap. I. *Dell'idea di Dio e della sua essenza.*

[1] « La formola ontologica è il noto principio: *Dio crea il mondo*. Esso è « universale; lo abbiamo altre volte dimostrato, e giova qui riassumere il già « detto: esso comprende l'assoluto che è Dio; il condizionale che riguarda i « possibili, la cui verità sinonimizza con il concetto della divina onnipotenza o « della potenza di creare, e il contingente che esprimesi e si compendia nel- « la voce mondo. Lo sviluppo di questo trattato ci chiarirà anche meglio di « questo primo carattere della formola. L'altro è che sia primitiva: lo è di « fatti, perchè non solo non si ricava da verun altro principio di natura ante- « riore, ma anche nessun de' suoi termini può ricavarsi dal suo antecedente ». *Elementi di filosofia*; tomo II, Parte IV. Ontologia capo I.

[2] Luogo citato § 211.

[3] *Teologia* c. I, § 17. Non si creda una celia questa nostra osservazione. Noi per verità la facciamo sul serio; giacchè la maniera di usare il nome *ente* presso gli ontologi è indicio della qualità di Ontologismo che si professa. Gli ontologi puri si fanno grandissimo scrupolo di chiamar enti le creature; stimando ciò essere sacrilegio: « questa voce « Ente » è stata troppo e *sacrilegamente* abusata nelle « scuole de'filosofi, e servì ad esprimere o significare non che l'Ente supremo, « ogni cosa creata o possibile ». Così Vittorio Mazzini schiettissimo ontologo. (*Ontologia* c. I, pag. 44). Altri al contrario sono in ciò meno scrupolosi, e seguono in fatti un Ontologismo più temperato. Ma checchè sia di loro, il certo è che la voce ente si può benissimo attribuire alle creature. Anzi S. Tommaso ci fa sentire che quantunque l'essere prima appartenga a Dio che alle creature, contuttociò il nome di ente fu da principio imposto alle creature e da esse tras-

96. Benchè questo dotto ed acuto scrittore alla sodezza e vastità del suo ingegno soglia accoppiare una lucidità grandissima di esposizione, come può vedersi nelle sue opere; nondimeno in questo fatto dell'Ontologismo egli mi riesce oltremodo oscuro ed avvolto. Io non ho potuto formarmi un concetto chiaro e preciso di ciò che egli ammetta propriamente in tale materia. Solamente mi pare e temo di errare anche in questo, che egli rigettando la visione di Dio immessa in noi *a priori*, la voglia poi sorta in noi nel punto stesso che percepiamo le cose create, in virtù forse di qualche azione misteriosa che proceda da Dio medesimo.[1] La qual visione nel suo primo esordire sembra ammettersi da lui come atto non pieno e perfetto, ma in certa guisa implicito e rudimentale, che poi si vada chiarendo ed esplicando mercè della riflessione. Di qui nasce quella specie di ondeggiamento che si scorge nella sua teorica, per cui ora pare allontanarsi dall' Ontologismo ed ora ritenerne tutta la sostanza. Ora dice che *Dio quantunque per sè intelligibile, ha pur bisogno d' essere dimostrato, attesa la maniera nostra di conoscere tutta dipendente da' sensi*[2]; ed ora afferma che *l'intelletto per averne l'idea ha mestieri che l'abbia presente e se lo vegga dinanzi, come il senso per conoscere la materia ha uopo che se la faccia presente e ne riceva l'impressione*[3]. Ora distingue il concetto di Dio da quello dell'essere comune a tutte le cose[4]; ed ora sembra confondere l'uno coll'altro, volendo che ogni affermazione sia un restringimento del-

portato a Dio. *Aliquando nomen prius in aliquo duorum invenitur, in quorum altero res significata per nomen prius existit; sicut patet de nominibus quae dicuntur de Deo et creaturis, ut ens et bonum et huiusmodi, quae prius fuerunt creaturis imposita et ex his ad divinam praedicationem translata, quamvis esse et bonum prius inveniantur in Deo.* Quaestionum Disputat. Quaestio *de Verbo* art. 1.

[1] « Gli oggetti reali riduconsi a Dio e alla natura: si cerca se Dio si vegga « nella natura, o questa in quello. Si risponde con un'altra dimanda, se Dio è « nella natura o viceversa; da questa seconda dipende la soluzione della prima « quistione. Or Dio è nella natura per essenza, per presenza e per potenza, e « però non possiamo conoscere la natura senza vedervi Dio, il suo essere so- « stegno di qualunque realtà, la sua immensità da cui non isfugge cosa alcu- « na, la sua potenza creatrice che con atto sempre lo stesso crea e conserva le « cose per quel tempo che è assegnato alla loro durata; e in questo senso co- « noscendo le creature vi veggiamo Dio; perchè come il loro essere non può « stare senza che Dio lo sostenga, così il concetto che ce ne formiamo non sarà « adeguato, senza quello del Creatore che lo spiega ». Opera citata. Tomo 1. Parte 2. *Introduzione* § 354.

[2] *Teologia* c. 2. § 31.

[3] Tomo 1. Parte 2. *Introduzione* § 354.

[4] *Teologia* c. 1. § 21.

l'essere generalissimo, e che quest'essere generalissimo sia l'essere divino [1].

97. Qui a noi non appartiene di fare un lungo e pieno esame di questa dottrina; a cui possono applicarsi molte di quelle cose che abbiamo già spiegate negli articoli precedenti. Accenneremo soltanto intorno ad essa alcune brevi riflessioni. In prima confessiamo esser qui ridotto l'Ontologismo ai minimi termini, e alla forma men ripugnante. Ma per ciò fare l'Autore è costretto a collocarsi sopra un punto mal fermo e vacillante, ammettendo in certa guisa e non ammettendo la visione diretta di Dio. Egli non potrà in buona logica reggere a lungo così tra terra e cielo, ma convien che alla fine o rigetti eziandio quest'ultimo residuo del sistema, o si acconci a ristabilirlo nella sua interezza. In secondo luogo l'Autore, stante la sua pietà ed acutezza d'ingegno, sa con arte ammirabile cansare gli errori, a che l'Ontologismo, ritenuto anche per un capello, inevitabilmente conduce; ma io non so se tutti i lettori saranno poi confortati dal medesimo buon volere. In terzo luogo chi considera con diligenza gli argomenti, che egli arreca, si accorge di leggieri che essi provano solo non potersi spiegare le creature nè conoscere compiutamente senza l'idea di Dio, il che è verissimo; ma non provano in modo alcuno non potersi le creature percepire nè conoscere imperfettamente senza percepire ad un tempo altresì il Creatore. E nel vero, si ponderi accuratamente ciò che egli dice nel primo capo della Teologia, là dove stabilisce i tre ordini: ontologico, logico, ideologico. Egli concede che il concetto di Dio non sia primo in questo terzo, siccome quello che non è necessario alla formazione di tutti i nostri pensieri. Vuol nondimeno che sia primo negli altri due ordini. Nell'ontologico nessun savio mai l'ha negato; essendo fuor di dubbio che Dio è il primo Ente, è il primo Vero in sè stesso, e il fonte e il principio d'ogni altro ve-

[1] « Ogni affermazione riguarda un essere a cui si pensa, una proprietà che si « attribuisce a questo stesso essere: una proprietà è un modo determinato di « essere; dunque l'affermazione involge il concetto di un essere che si attri- « buisce, e di un altro al quale si attribuisce. Non possiamo dire un essere, « senza aver l'idea dell'essere, dell'essere generico, universale; non possiamo « ideare un essere determinato, senza contrarre la significazione generica della « voce essere a questa o quell'altra specie di enti; dunque chi pensa a un es- « sere, chi attribuisce questo determinato essere, ha già nella mente il ve- « stigio dell'essere generalissimo; generale vuol dire partecipabile a molti in- « sieme senza che se ne perda nulla nella sorgente donde si comunica: l'es- « sere di tal natura è il divino ». *Elementi di Filosofia*, Tomo II. *Teologia*, cap. I.

ro. Resta dunque l'ordine logico. Or che cosa dimostra in sostanza l'Autore in quel luogo? Che chiunque pensa a sè stesso, o ad altra cosa creata, presto o tardi è condotto alla nozione di Dio. Benissimo; anzi neppur quella disgiuntiva non crediamo necessaria, concedendo noi volentieri che chiunque pensa a qualsivoglia essere, *presto* o, se piace, anche *prestissimo* è condotto alla nozione di Dio. Nè, fino a tanto che non si sale a tal concetto, si conseguirà perfetta e piena cognizione delle creature. Ma ciò non ha che fare coll'Ontologismo; il quale non dice questo, ma vuole che Dio sia veduto direttamente in sè medesimo, e che in virtù di così fatta visione sia conosciuta ogni altra cosa.

Quanto poi alle altre ragioni, dico che quella della presenza di Dio nel creato, e quella della nozione d'infinito, richiesta da lui a formare il concetto di finito, sono tolte dal Melebranche e dal Gerdil, e saranno discusse negli articoli seguenti. L'ultima, che l'idea di Dio non può sorgere dall'idea delle creature, è presa dal Gioberti, e noi ne abbiamo già accennata in modo per ora sufficiente la soluzione [1]. Onde il sistema manca di stabile fondamento, ed involge per soprassello tutti i difetti e le imperfezioni proprie delle mezze misure, che non accettano dall'una parte intero l'errore e dall'altra non hanno la generosità di rigettarlo del tutto.

Queste cose tanto più liberamente dichiaro, in quanto che al dotto Autore mi lega, oltre al vincolo di fratellanza religiosa e di personale amicizia, quello altresì di sincera ammirazione per la profonda dottrina contenuta nelle sue opere; le quali, purgate da questa, diciam così, sfumatura di Ontologismo e da qualche altro punto riguardante la necessità della parola e il modo onde spiega la conoscenza sensibile, mi sembrano delle più sode e filosofiche di cui si vanti la scienza.

ARTICOLO X.

Ontologismo del Malebranche.

98. Maestro e duce dei moderni ontologi è senza niun dubbio Nicolao Malebranche; siccome quegli che prima di ogni altro, dopo la riforma filosofica, richiamò a nuova vita e ridusse a sistema scientifico la diretta visione delle cose in Dio. Disprezzato e quasi messo in dimenticanza nel secolo scorso, quando il Sensismo condillachiano

[1] Vedi l'articolo precedente § III.

dominava le scuole, egli è tornato in onore oggigiorno non pure in Francia, ma in Italia altresì; dove gli ontologi, facendo eco al Gioberti, costantemente affermano la loro dottrina non essere in sostanza che un rinnovamento e una esplicazione dell'idea melebranchiana. Anzi, come vedremo nel capo quarto, gli stessi fautori dell'ente possibile, benchè nemici del giobertismo, pretendono nondimeno d'avere dalla loro parte il decantato metafisico francese; propugnando ancor essi che gl'intelligibili, a cui è direttamente volto il nostro spirito, sieno gli archetipi stessi della mente divina, la cui luce senz'alcun mezzo rischiara l'anima umana e la vivifica cogl'increati suoi raggi. Vediamo adunque in che propriamente dimora il concetto malebranchiano e quali sieno le ragioni a cui viene appoggiato.

§ I.

Concetto del Malebranche.

99. Il Malebranche nella sua celebre opera intorno alla ricerca della verità, dopo di aver trattato de'sensi e della immaginazione nel primo e secondo libro, entra nel terzo a cercare dell'*intendimento puro*, ossia della conoscenza intellettuale considerata in sè stessa, senz'alcun riguardo all'esperienza sensibile. *On y examine l'esprit considéré en lui-même et sans aucun rapport au corps à fin de reconnaître les faiblesses qui lui sont propres et les erreurs qu'il ne tient que de lui-même* [1]. Chi legge queste parole non può contenersi dal ricorrere col pensiero alla *Critica della Ragion pura* di Kant, il quale sembra aver quinci tolta la prima idea di quel suo lavoro. Ma per non distrarci dal nostro tema con alcuna digressione, il Malebranche nel mentovato libro si fa a parlar delle idee; e dopo averle conciate a suo modo, propone il famoso sistema della Visione in Dio, ed eccone il come.

Egli incomincia dallo stabilire che noi non percepiamo gli oggetti per loro stessi, essendo ridicolo il credere che, quando vediamo il sole o le stelle, l'anima nostra esca fuori del corpo per andare a congiungersi con quegli astri nel cielo. Dunque è da dire che gli obbietti immediati delle nostre percezioni non sieno le cose per loro stesse, ma bensì le idee, che a noi le rappresentano. Quindi può aversi per fermo che sotto nome d'idea non debba intendersi altro, che l'obbietto immediato e diretto dalla nostra percezione.

[1] *De la Recherche de la vérité*, liv. 3. *De l'entendement ou de l'ésprit pur.*

E qui vuole osservarsi che le cose che noi conosciamo sono di due sorte; altre nell'anima, altre fuori dell'anima. Nell'anima sono i pensieri, cioè le nostre interne modificazioni, quali che esse sieno [1]; fuori dell'anima sono gli oggetti distinti dal pensiero. Ora per percepire le prime di tali cose non ci ha mestieri d'idee; essendo esse intime al nostro spirito. Non così delle seconde, ossia degli oggetti posti fuori dell'anima. Imperocchè questi oggetti o sono spirituali o sono materiali. Gli spirituali, tranne Dio solamente, non sono intelligibili per loro stessi; non potendo siffattamente congiungersi all'anima, che si rendano ad essa visibili. Del che può trarsi bastevole congettura da ciò, che lo spirito nostro, benchè sia intimo a noi, nondimeno non ci è intelligibile fino a tanto che Dio non ce ne presenti l'archetipo. Onde sì fatti obbietti, cioè gli esseri spirituali creati, non si possono da noi altrimenti conoscere, se non per semplice congettura. Molto meno poi sono intelligibili per loro stessi gli obbietti materiali; sì per la ragione accennata di sopra dell'esser essi discosti dall'anima, sì ancora perchè la loro materialità impedisce che si uniscano all'anima, la quale è del tutto esente da materia. Poichè dunque pur si conoscono, è mestieri che si conoscano in virtù di qualche idea, da cui essi sieno rappresentati.

100. Ora considerando tutte le maniere possibili, colle quali potrebbero in noi prodursi le idee rappresentantrici degli obbietti materiali, si vede subito che esse si riducono a sole cinque. Imperocchè siffatte idee potrebbero o provenire dai corpi stessi; o da alcuna facoltà che abbia l'anima di produrle; o dalla potenza di Dio che a noi le comunichi, vuoi nel primo istante della nostra creazione, vuoi quantunque volte pensiamo a qualche oggetto; o dall'anima stessa, la quale contenga veramente tutte le perfezioni che scorgiamo negli oggetti; o infine dal perchè il nostro spirito sia infatti unito con un essere perfettissimo che in se racchiuda tutte le perfezioni intelligibili, cioè tutte le idee degli esseri creati [2]. Di queste cinque

[1] *Celles qui sont dans l'âme sont ses propres pensées, c'est-à-dire toutes ses différentes modifications; car par ces mots,* pensées, manière de penser *ou* modification de l'âme, *j'entends généralement toutes les choses qui ne peuvent être dans l'âme, sans qu'elle les aperçoive par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même; comme sont ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intellections, ou simplement ses conceptions, ses passions même et ses inclinations naturelles.* Luogo dianzi citato.

[2] *Nous assurons donc qu'il est absolument nécessaire que les idées que nous avons des corps, et de tous les autres objets que nous n'apercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps ou de ces objets; ou bien que notre âme ait la puissance de produire ces idées; ou que Dieu les ait produites avec*

maniere, che potrebbero pensarsi per ispiegare l'origine delle idee, il Malebranche dimostra esser false le prime quattro; e quindi conchiude come necessaria illazione doversi ammettere la quinta. Laonde ravvisa in noi quattro maniere di conoscenza. L'una, d'intuire l'oggetto per sè stesso; la quale non si avvera se non rispetto a Dio: *Il n'y a que Dieu que nous voyons d'une vue immédiate et directe* [1]. La seconda, di conoscere gli oggetti mediante le loro idee, contenute nell'essere divino. Così noi percepiamo i corpi e le loro proprietà: *C'est en Dieu et par leurs idées que nous voyons les corps avec leurs propriétés* [2]. La terza è di conoscere per coscienza o sentimento interno; e così noi siam consapevoli del nostro spirito: *Il n'est de même de l'âme; nous ne la connaissons point par son idée; nous ne la voyons point en Dieu; nous ne la connaissons que par conscience* [3]. La quarta è di conoscere per congettura; e per questa via abbiam contezza delle anime degli altri uomini e argomentiamo alcuna cosa delle pure intelligenze: *De tous les objets de notre connaissance il ne nous reste plus que les âmes des autres hommes et que les pures intelligences: il est manifeste que nous ne les connaissons que par conjecture* [4].

§ II.

Equivoco da cui il Malebranche prende le mosse.

101. Innanzi tratto è da avvertire l'equivoco, in cui cade il Malebranche, confondendo l'obbietto della conoscenza col mezzo della conoscenza. Egli parte da questo principio: Tutti s'accordano a dire che gli obbietti posti fuori di noi non sono conosciuti da noi per loro stessi: *Tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons point les objets, qui sont hors de nous, par eux-mêmes.* La conseguenza legittima di ciò pare che avrebbe dovuto essere: Dunque codesti obbietti son conosciuti da noi per qualche cosa da loro distinta e a noi intimamente unita; la quale chiamandosi *idea*, ne se-

elle en la créant; ou qu'il les produise toutes les fois qu'on pense à quelque objet; ou que l'âme ait en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans ces corps; ou enfin qu'elle soit unie avec un être tout parfait, et qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles ou toutes les idées des êtres créés. Luogo citato.

[1] Luogo citato, Chap. VII.

[2] Ivi.

[3] Ivi.

[4] Ivi.

gue la necessità delle idee, come mezzo di cognizione [1]. Questa e non altra era l'inferenza, che il Malebranche avrebbe dovuto dedurre da quella premessa: e in ciò ci avrebbe avuti consenzienti. In quella vece egli inferisce la necessità delle idee, non come mezzi ma come obbietti immediati e prossimi di cognizione: *L'objet immédiat de notre esprit, lors qu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement unie à notre âme; et c'est ce, que j'appelle idée.* L'illazione non è in alcun modo contenuta nella premessa. La premessa parla del mezzo, l'illazion dell'obbietto. D'onde il nostro filosofo cava il diritto ad un tale passaggio?

Se il Malebranche volea a norma di buona logica dedurre quella inferenza intorno all'obbietto, dovea formare il suo argomento a questo modo: Tutti s'accordano a dire che, quando si tratta di obbietti da noi distinti, non sono gli obbietti stessi che noi percepiamo; dunque è necessario che noi percepiamo qualche altra cosa da tali obbietti distinta, che io chiamo *idea*; e però l'idea è l'obbietto immediato della nostra cognizione. Ma se egli avesse così ragionato, ognun vede che gli si sarebbe negato l'antecedente; essendo falsissimo che tutti s'accordano a dire che quando si tratta di obbietti esterni non sono gli obbietti stessi che noi percepiamo. Questo è opinamento sol di coloro, che incorrono nella stessa equivocazione del Malebranche; ma il senso comune e quei filosofi che ben distinguono tra obbietto e mezzo di conoscenza, la pensano assai diversamente. Se, giusta la splendidissima teorica di Platone, abbracciata e perfezionata dalla filosofia cristiana, la conoscenza non è altro se non un discorso che lo spirito tiene a sè stesso; il termine diretto della conoscenza è quello appunto che viene espresso dal nostro pensiero. Ora il pensiero non esprime una cosa distinta dall'obbietto e a noi congiunta; ma esprime l'obbietto stesso, quantunque da noi distinto. L'obbietto dunque è il termine immediato e diretto della cognizione. Se io penso il sole, esprimo il sole, percepisco il sole; e questa percezione è la parola interna, colla quale io parlo del sole a me stesso. Se penso l'uomo, esprimo l'uomo dentro da me; e nel formare il concetto dell'uomo, è l'uomo stesso che io veggo idealmente, ossia in virtù dell'idea. Laonde il pensiero è quello in cui s'appuntano subbietto e obbietto, e S. Tommaso diceva che il conoscente in atto, per ciò stesso che

[1] Avverta il lettore che qui parliamo della conoscenza diretta e prima, non riflessa e secondaria; essendo chiaro che le idee, mezzo di conoscenza diretta, possono poi per ciò stesso diventare obbietto di conoscenza riflessa.

conosce, s'immedesima coll'obbietto conosciuto: *cognoscens actu fit cognitum in actu.*

102. Ma l'obbietto è bene spesso discosto da noi; e sarebbe ridicolo il dire che l'anima, per congiungersi ad esso, esca fuori del nostro corpo. Certamente ciò sarebbe ridicolo; ma questo prova soltanto la necessità di un mezzo, per cui l'obbietto si congiunga all'anima e possa influire in essa e determinarla a tale o tal atto conoscitivo. Anzi soggiungiamo importar poco che l'oggetto sia vicino o discosto, quando esso per una ragione qualsiasi non può esercitare nella facoltà conoscitiva alcuna influenza proporzionata alla cognizione che dee pullularne. Per fermo l'anima, che ci avviva, è intima al nostro intelletto. Eppure il Malebranche è costretto a confessare che essa in quanto è in noi si percepisce per sentimento, non per intellezione. Onde ciò? Perchè sebbene immedesimata con noi, tuttavia ella non si rivela e manifesta all'intelletto nella sua propria sostanza. In altri termini perchè, quantunque presente, nondimeno non influisce nell'intelletto in modo richiesto per determinarlo alla visione immediata e diretta. Dunque non propriamente la vicinanza o intimità *fisica* del conoscibile è necessaria all'atto conoscitivo; ma bensì la sua vicinanza, e intimità, diciam così, *intenzionale*, per servirci d'una parola antica ma italianissima e degna d'essere ridonata alla scienza. In altri termini si richiede che il conoscibile eserciti una determinazione nella potenza conoscitiva, sicchè la fecondi in certa guisa e la volga ad emettere il tale o tal atto in particolare. Se questa determinazione vuol chiamarsi idea, per essere come virtual rappresentanza dell'oggetto; ne seguirà che l'idea sia richiesta, non come obbietto prossimo e immediato della conoscenza, ma sol come mezzo, in virtù del quale l'anima accolga in modo proporzionato alla cognizione l'obbietto, per quindi esprimerlo a sè stessa mediante la parola che internamente proferisce.

La conoscenza intellettiva è una vera generazione mentale. Quinci i teologi tolgon ragione a spiegare perchè il Verbo eterno, il quale procede da Dio per intelletto, giustamente si appelli Figliuolo. Or quando trattasi d'una mente feconda sol *potenzialmente*, come appunto è l'umana, l'atto generativo del verbo interno, col quale si esprime l'oggetto, non può in lei avverarsi, se prima quella potenzialità non venga compita ed attuata. Questo compimento e questa attuazione, confortatrice della potenza in ordine alla produzione dell'atto conoscitivo, è come seme del medesimo e per conseguenza contiene ed involge virtualmente l'obbietto, che dee esprimersi mediante l'atto conoscitivo. Se dunque, torniamo a ripetere, vuol se-

gnarsi col nome d'idea l'anzidetta attuazione della potenza conoscitiva (gli Scolastici chiamavanla *specie impressa*), il consentiremo volentieri; a patto però che si confessi non esser essa l'intelligibile diretto, ma solo il mezzo e il requisito per conoscere l'intelligibile: *Hae autem species non se habent ad intellectum ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit* [1].

Si dirà: ma donde proviene codesta idea? Rispondiamo, esser questa un'altra quistione che tratteremo a suo luogo, e non dee qui confondersi colla presente. Per ora non cerchiamo l'origine delle idee, ma sol notiamo l'illogico procedere del Malebranche e de'suoi seguaci nel dedurre che l'idea è l'obbietto immediato della conoscenza in virtù d'una premessa, la quale mostra solamente la necessità dell'idea come mezzo di cognizione.

§ III.

Nullità della prova indiretta del Malebranche.

103. Il Malebranche, come dicemmo, s'ingegna di provare la sua visione in Dio *per exclusionem*; in quanto, noverando tutti i modi possibili della derivazione delle idee, li riduce a cinque, l'ultimo dei quali è la visione in Dio; e sforzandosi di rimuovere i primi quattro, ne deduce per logica necessità doversi ricorrere al quinto. Noi non istaremo ad impugnar l'esattezza di quella divisione, per non entrare in brighe non necessarie; ma diciamo che tutti i raziocinii, coi quali egli si argomenta di confutare i primi quattro membri di essa, sono inconcludenti e cavillosi.

104. E quanto al primo, egli si propone in esso di combattere la teorica degli Scolastici, da lui segnati col nome di peripatetici; e fonda tutta la sua confutazione in un senso ridicolo che arbitrariamente attribuisce alle *specie impresse* ed *espresse*, dicendo che chiamavansi con l'una voce le prime, perchè dagli oggetti *imprimevansi* nei sensi esterni, e chiamavansi con l'altra le seconde perchè si *esprimevano* dalle prime per ficcarle nell'intelletto paziente. Soggiunge poi che, secondo quei filosofi, cioè i peripatetici, le specie *impresse* erano esseri materiali non dissimili dai corpi; e che le *espresse* erano questi stessi esseri materiali, spiritualizzati dall'intelletto agente. *Ils appellent ces espèces-là* impresses, *parce que les objets les impriment dans les sens extérieurs. Ces espèces impresses étant*

[1] S. TOMMASO nell'opuscolo XVI contra Averroes.

*materielles et sensibles sont rendues intelligibles par l'*intellect agent, *ou* agissant, *et sont propres pour être reçues dans l'*intellect patient. *Ces espèces ainsi spiritualisées sont appelées espèces* expresses, *parce que elles sont exprimées des impresses* [1]. Foggiatasi così nella fantasia codesta chimerica interpretazione, si sbraccia a dimostrare che i corpi non possono distaccare da sè sì fatte rappresentanze materiali, e che esse, essendo altrettanti corpi, dovrebbero compenetrarsi nell'aria per dove passano, e supporre materiale l'anima a cui debbonsi unire. In tal modo si dà a credere d'aver trionfato d'un grande avversario, atterrando d'un colpo una scuola numerosissima di filosofi. Ma non s'accorge il valentuomo ch'egli ha combattuto coll'aria e trionfato dei sogni del suo cervello. L'opinione, contro cui ha riportato sì facil vittoria, non è quella di Aristotile e molto meno degli Scolastici; ma bensì è l'opinione di Epicuro e della sua setta, spieganti l'origine delle idee in virtù d'alcuni idoletti che, distaccandosi dai corpi e volando per l'aria, venissero a penetrare ne'sensi e pei sensi nell'anima. Noi dovremo più sotto parlare esprofesso della sentenza scolastica, qual venne insegnata da S. Tommaso, capitano e guida di tutta la scuola. Per ora basti ricordare che il S. Dottore attribuì l'origine della conoscenza intellettuale non ad immagini corporee, che quasi tenui superficie si disgiungano dai corpi, ma alla virtù astrattiva dell'anima, per cui nei concreti percepiti dal senso si rendano degne d'intellezione le quiddità ontologiche sotto forma universale: *Oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus* [2]. Laonde la confutazione malebranchiana, in questo primo membro della pretesa divisione, è viziata del pessimo tra i sofismi, cioè della ignoranza della dottrina, contro cui si dirigono le armi del discorso.

105. Il secondo membro racchiudeva l'opinione di quelli, che pensano aver noi la virtù di produrre le idee, prodotti che sieno, come semplici occasioni, gli eccitamenti analoghi negli organi del senso. Il Malebranche a ribattere questa sentenza non reca altro argomento, se non che essa procede dall'orgoglio dell'uomo, il quale si crede di possedere virtù creatrice e di essere indipendente dalla bontà e misericordia di Dio. Obbiettandosi poi che, secondo l'avviso di costoro, le idee non sono sostanze ma semplici modalità dell'anima, rappresentatrici degli obbietti; ripiglia non isminuirsi per

[1] *De la Recherche de la vérité.* Liv. III, partie II, ch. II.
[2] *Summa theol.* I p. q. 79, a. 3.

ciò la forza del suo argomento, perchè anche a produrre le semplici modalità si richiede la creazione, massimamente nel caso presente, in cui si tratta di modalità spirituali, le quali al certo non potrebbero cavarsi da obbietti materiali. Aggiunge poi che l'animo, per determinarsi a produrre sì fatte idee, dovrebbe già presupporle conosciute; non potendo volersi ciò che non si conosce. Infine afferma essere un pregiudizio il credere che le cause seconde abbiano attività; non essendo esse che semplici occasioni, di cui Iddio si serve per operare; sicchè anche quando una palla urta un'altra e la nostra volontà ci fa muovere il braccio, non è la palla o la volontà, ma Dio solo che influisce come vera causa in quei movimenti [1].

Tutta questa diatriba è un ammasso di errori fondati nel pernicioso sistema dell'Occasionalismo, il quale, spogliando gli esseri creati d'ogni efficienza, tende a spogliarli d'ogni realità e quindi a stabilire il panteismo. Non essendo questo il luogo d'intavolarne una diretta e piena confutazione, noteremo soltanto le principali falsità che contiene.

I. È falso che, attribuendosi alle cause seconde la virtù di operare, si attribuisce loro l'indipendenza da Dio. Esse operano sotto l'influsso divino, siccome esistono mercè della divina conservazione. Dire il contrario è distruggere ogni libertà nell'uomo ed ogni ordine e bellezza nell'universo.

II. È falso che per la produzion delle idee si richiede la virtù creatrice. Imperocchè la virtù creatrice riguarda le sostanze; e le idee sono semplici modificazioni del nostro spirito. Il Malebranche è costretto a dire che per ogni modificazione, anche pel semplice moto comunicato ad un corpo, si richiede l'atto creativo; ma ciò è condannato dal buon senso e dalla sana filosofia, siccome cosa che verrebbe difilato al panteismo, secondochè osservò Leibnizio sapientemente. Altro è produrre, altro è creare. Si crea ciò che non preesiste neppur potenzialmente, ma si cava dal nulla; si produce ciò, di cui già previamente sussiste il subbietto e si cava dalla capacità che esso ha di venire all'atto per virtù dell'operante. Onde a far esistere un simile effetto non si ricerca alcuno sforzo di onnipotenza, ma basta un'efficacia finita.

III. È falso che le idee dovrebbon cavarsi, come da subbietto preesistente, dai corpi. Le idee, come ogni altra modificazione, non si cavano dagli obbietti, ma bensì dal subbietto che informano; ed esse informano non i corpi, che rappresentano, ma bensì lo spirito

[1] Luogo citato, capo 3.

a cui li rappresentano. Laonde non nei corpi ma nello spirito debbono potenzialmente preesistere.

IV. È falso che l'animo per produrre le idee dovrebbe antecedentemente sapere quello che fa. Ciò si richiede nelle operazioni dell'arte, non nelle operazioni della natura. O diremo che il sole, per dipingere co'suoi raggi nella retina dell'occhio nostro l'immagine degli obbietti visibili, convien che abbia studiato l'ottica e la pittura? L'intelletto poi ne'suoi primi atti non segue ma precede ogni tendenza della volontà, la quale è richiesta all'esercizio della cognizione riflessa non della cognizione diretta.

106. Anche la terza ipotesi è combattuta dal Malebranche con false ragioni. Egli dice: le idee non poterono esserci comunicate da Dio fin dal principio della nostra creazione, nè possono esserci comunicate da Lui nel momento stesso che ne abbiamo bisogno. Egli prova la prima parte dal perchè, potendo noi pensare ad obbietti senza fine, queste idee innate dovrebbero essere infinite di numero; e prova la seconda dal perchè l'idea non può essere una cosa creata, essendo dotata d'infinità e di universalità [1].

Ma l'una nè l'altra di queste ragioni non provano nulla. E quanto alla prima, chi ha detto al Malebranche o come potrebbe egli dimostrare che, nell'ipotesi delle idee innate, tutti i concetti possibili a formarsi da noi sarebbono dovuti esserci comunicati da Dio fin da principio? Ciò può sostenersi solamente nell'assurda ipotesi dell'Occasionalismo e nella totale ed assoluta passività dell'anima umana. Ma chiunque ammette che lo spirito nostro sia un principio veramente attivo e che in un coll'essere abbia ricevuto da Dio la facoltà di operare, vede facilmente che sarebbe bastato infondere in esso alcune idee universalissime e principali, perchè in virtù della riflessione potessero quinci cavarsi altre idee più determinate e secondarie. Certamente il Rosmini volle innata la sola idea dell'ente, da cui scaturissero tutte le altre; e noi non crediamo che il Malebranche giungerebbe mai a confutarlo con quel suo argomento.

Molto meno la sua argomentazione ha valore contra chi opinasse che le idee, di cui abbiamo bisogno, sono in noi prodotte da Dio nel momento stesso della percezione. A voler dire il vero quest'ipotesi, benchè arbitraria, è assai più plausibile della malebranchiana. Per fermo lo stabilire che Iddio, contenendo in sè le idee di tutte le cose, ne imprima nel nostro spirito come una partecipazione e simiglianza ogni qual volta ne abbiamo uopo per l'atto della cogni-

[1] Luogo citato, capo IV.

zione, è dottrina assai men ripugnante che sognare una visione immediata e diretta di Dio stesso e dei suoi archetipi eterni. Quello sarebbe un salto a Dio non filosofico; ma questo è un ghiribizzo immaginario, il quale, oltre alla ripugnanza col fatto, incorre tutti gl'inconvenienti che notammo contra l'Ontologismo. Sofistica poi è la ragione presa dall'universalità ed infinità dell'idea, la quale per conseguente non potrebbe essere cosa creata, non potendo crearsi se non ciò che è particolare e finito. Codesta ragione si fonda sopra l'equivoco, già notato dal bel principio, di confondere l'idea, mezzo di conoscenza, coll'intelligibile che ne è l'obbietto. Noi non conosciamo l'idea, se non per riflessione; e allora conosciamo un atto finito e concreto: ma mediante l'idea contempliamo un obbietto, il quale da prima ci si presenta come universale ed infinito per semplice astrazione, come accade nell'esempio citato dal Malebranche del comun concetto di ente allorchè concepiamo confusamente ogni cosa.

107. E questo stesso equivoco è il fondamento della confutazione che egli crede di fare della quarta ipotesi, dimostrando che l'anima non può conoscere gli obbietti da sè distinti per la sola considerazione delle sue proprie perfezioni. Egli dice in sostanza che Dio solo ha questa prerogativa di poter ravvisare ogni cosa ravvisando sè stesso; non così le creature, le quali essendo limitate non contengono in niuna guisa gli altri esseri della natura. *Ils n'en peuvent voir l'essence dans eux mêmes, puisqu'étant très-limités ils ne contiennent pas tous les êtres, comme Dieu que l'on peut appeler l'être universel* [1]. Lasciamo stare quest'appellazione di *essere universale* attribuita a Dio, la quale pute alquanto di panteismo. Certo, alcuno potrebbe dire che se Dio conosce tutte le cose per la considerazione del suo essere infinito, gli spiriti creati, che son somiglianza di Dio, potranno conoscerne alcune per la considerazione del proprio essere limitato. Nè a far ciò si richiede la contenenza reale di quello che si conosce, bastando la contenenza ideale; perchè l'idea non dee esser lo stesso obbietto che si conosce, ma solo un principio determinativo della potenza idonea a conoscere.

Noi non diciamo che questa quarta ipotesi sia vera; anzi la crediamo assolutamente falsa. Soggiungiamo nondimeno che se essa è falsa, non è falsa certamente per le argomentazioni del Malebranche. Egli ha un bel dire che il concepire lo spirito umano quasi come un mondo intelligibile, in cui idealmente si contengano gli og-

[1] Luogo citato, capo V.

getti della nostra cognizione, procede da orgoglio e dal volersi credere indipendente da Dio. Queste sono declamazioni e parole, buone forse in una perorazione oratoria; ma in filosofia non conchiudono nulla, se non vengono appoggiate a prove inconcusse. Ora il Malebranche non ne adduce altra prova, salvo l'accennata della limitazione del nostro spirito, il quale non racchiude in sè tutte le perfezioni. Ma se non le racchiude tutte, ne racchiude per certo alcune; e non si vede perchè lo spirito non potrebbe percepirle e dalla percezione di esse procedere per via di astrazione ai concepimenti universali, e quindi per via di comparazione, di giudizii, di raziocinii farsi via all'acquisto di altre conoscenze.

Dirai che l'anima umana non percepisce sè stessa se non mediante il ritorno sopra le proprie modificazioni; e che però l'origine primordiale della nostra conoscenza diretta non può trovarsi nella percezione di noi medesimi. Rispondiamo, ciò da noi concedersi di leggieri; ma il Malebranche in virtù de' suoi principii non ha diritto a pretenderlo. Se per lui lo spirito umano è abile a vedere direttamente Dio; non si scorge ragione perchè sia inabile a vedere direttamente sè stesso. Il perchè la sua celebre dimostrazione da questo capo vacilla, come la vedemmo vacillare eziandio dagli altri capi.

In conclusione, l'achille delle prove malebranchiane per dimostrare la visione in Dio procede dall'esclusione di quattro ipotesi che sole egli opina potersi produrre, oltre la sua, a fine di spiegare l'origine delle idee. Noi vedemmo che la confutazion della prima è manchevole, perchè in cambio di combattere una dottrina, ne combatte un'altra; la confutazione poi delle altre tre appoggiasi a ragioni inconcludenti e bene spesso assurde. Laonde l'inferenza, cadute a terra le premesse, non regge; e il Malebranche quasi conscio del bisogno che la sua visione in Dio ha tuttavia di puntelli, si studia di sopperirvi con altre prove dirette, cui noi prenderemo a discutere nel seguente articolo.

ARTICOLO XI.

Continua l'esame delle prove malebranchiane.

108. Oltre all'argomento *per exclusionem*, del quale trattammo nell'articolo precedente, il Malebranche per dimostrare la sua visione in Dio si serve di cinque argomenti diretti, presi dalla semplicità del divino operare, dalla dipendenza che abbiamo dalla causa

prima, dal processo della nostra cognizione, dall'efficacità delle idee, dalla ragione di fine ultimo, propria del solo Dio. Ci conviene adunque esaminare ancor questi; il che faremo colla solita brevità.

§ I.

Si discute la prima prova.

Il Malebranche esordisce dal dire che è conforme all'economia da Dio tenuta nel governo dell'universo, non fare per vie inviluppate e difficili ciò che può farsi per vie semplicissime e facilissime; essendo proprio della sapienza e della potenza divina non effettuare con grandi mezzi piccole cose, ma viceversa conseguir grandi cose con piccoli mezzi [1]. Ora potendo Iddio produrre in noi la conoscenza col semplice manifestare sè stesso; non è credibile ch'egli per ottenere quel fine abbia ad impiegare altri mezzi. *Puis donc que Dieu peut faire voir aux esprits toutes choses en voulant simplement qu'ils voient ce qui est au milieu d'eux-mêmes, c'est-à-dire ce qu'il y a dans lui-même qui a rapport à ces choses et qui les représente, il n'y a pas d'apparence qu'il le fasse autrement* [2].

Questo argomento è singolare! Imperocchè stabilisce come premessa non essere consentaneo a Dio effettuar cose tenui con grandi mezzi, e ne inferisce che dunque ad ottener la nostra conoscenza, che certamente non è la più sublime cosa del mondo, Iddio adopera un mezzo sì alto, qual è la presentazione del proprio essere! Che Dio faccia ciò nella vita avvenire, dove si tratta di render partecipi gli spiriti beati della stessa intuitiva conoscenza che Egli ha di sè stesso, si comprende assai di leggieri. Ma che faccia il medesimo per la vita presente, in cui la nostra conoscenza, come attesta il medesimo Malebranche, è imperfettissima [3]; che volete? ci sembra codesto un procedere a rovescio del principio che erasi stabilito. O non sarebbe un proporzionare più acconciamente i mezzi al fine, se a produrre un effetto sì tenue si ordinasse una causa più vicina al

[1] *Ce que marque sa sagesse et sa puissance n'est pas de faire de petites choses par de grands moyens... mais au contraire c'est de faire de grandes choses par des moyens très-simples et très-faciles.* Recherche *etc.* l. 3, partie 2, ch. VI.

[2] Luogo citato.

[3] *Ce qu'ils voyent en Dieu est très-imperfect.* Luogo citato.

medesimo, qual è certamente una virtù creata infusa nell'animo, come imagine e partecipazione di Dio?

109. Ripiglierà taluno: la semplicità di cui parla il Malebranche riguarda non tanto la proporzione, quanto il risparmio dei mezzi non assolutamente necessarii a conseguire uno scopo. Il perchè per produrre in noi la conoscenza, potendo bastare che Dio stesso, il quale per la sua immensità è intimo a ciascuno di noi, ci si riveli; non apparisce ragione di moltiplicare le cause e gl'istrumenti per ottener tale effetto. Ma codesta ragione, così intesa, è sofistica e menerebbe a pessime conseguenze. Per ravvisarne la falsità basta por mente all'illazione che il medesimo Malebranche ne cava a rispetto degli esseri animati, di cui il mondo si abbella. Egli ne inferisce che i bruti non hanno alcun principio di vita, diverso dal sangue e dagli organi del loro corpo; essendo più semplice il dire che Dio colla sola estensione produca in essi tutti i fenomeni, che noi chiamiamo vitali e riferiamo ad una causa semplice, distinta dalla materia [1]. Non sappiamo che diranno di questa inferenza gli ontologi; ma certo il senso comune non sa acconciarsi a credere semplici macchinette, mosse da Dio in virtù di sole molle e di ruote o d'altri ingegni, il generoso destriero che allo squillar della tromba si accende alla pugna, o il veltro fedele che, veduto da lungi il padrone, si slancia verso lui e, giuntolo, tutto il baciucchia ed accarezza e festeggia. Nondimeno, a giudizio del Malebranche, il principio della semplicità del divino operare come ci comanda che noi reputiamo di veder Dio, essendo conscii del contrario; così ci prescrive che noi crediamo puro effetto di meccanismo in quelle bestie fenomeni sì splendidi e manifesti di vita. Procedendo di questo passo saremo senza molta fatica condotti a dire cogl'idealisti che la macchina stessa mondiale è una mera apparenza, essendo certamente più semplice se Dio colla sua virtù sola facesse quello che fanno i corpi; e da ultimo perverremo a stabilire che una sola sostanza propriamente esiste, di cui ogni altra cosa non sia che una manifestazion parziale intellettiva o fantastica. Per fermo noi non conosciamo sistema più semplice che il panteismo; e se la semplicità, senz'altro riguardo, è regola suprema del vero, non solo l'azione ma l'esistenza altresì delle creature uopo è che svanisca.

[1] *Car ceux qui veulent absolument des formes substantielles, des facultés et des âmes dans les animaux, differentes de leur sang et des organes de leurs corps, pour faire toutes leurs fonctions, veulent en même temps que Dieu manque d'intelligence, ou qu'il ne puisse pas faire ces choses admirables avec l'étendue toute seule.* Recherche *etc.* l. 3, partie 2, ch. VI.

110. Si dirà non doversi l'argomento spinger tanto oltre; anzi neppure a quei termini, a cui il Malebranche lo condusse nel fatto degli animali; non potendo supporsi contrario alla semplicità del divino operare ciò che evidentemente si appalesa come vero in natura.

Ci dispiace che con questa risposta si viene implicitamente a dire che il filosofo francese non seppe egli stesso di quali applicazioni fosse precisamente capace quel suo principio. Si confessa che egli sbagliò nell'applicarlo ai fenomeni della vita animale. Or chi ci assicura che non abbia sbagliato egualmente nell'applicarlo ai fenomeni della vita intellettiva?

—Il caso è diverso; giacchè in quel primo abbiamo l'esperienza che contraddice ed eziandio la ragione; la quale ci detta che sarebbe stato vano sciupinìo d'arte e d'ingegno lavorar nelle bestie gli organi opportuni alla sensazione e alla vita, senza che l'una nè l'altra in esse veracemente avesse luogo.—Ma, e non accade il medesimo nel caso nostro? Non abbiamo anche qui il testimonio della coscienza, che nega esser in noi la diretta visione di Dio? Non ascoltiamo anche qui la ragione, la quale dall'una parte ci dice ripugnare che Dio si vegga in sè stesso sotto aspetto relativo, senza che veggasi per ciò stesso sotto aspetto assoluto, e dall'altra c'inculca non esser conforme alla sapienza dell'ordine che Dio comunichi l'esistenza alle cose create, senza comunicar loro altresì la virtù di operare, nè che faccia immediatamente da sè ciò che potrebbe ottenere mediante l'efficacia delle cause seconde?

Le cause seconde, soggiugnerassi, non son da tanto che possano produrre le idee; e dove il potessero, noi allora non saremmo più in quella intera dipendenza da Dio che richiedesi dalla condizione di creature.

— Quest'è un altro negozio al tutto diverso dal primo, e non ha che fare coll'argomento della semplicità dell'operare, la quale, come assai si conosce per le cose testè mentovate, non dee giudicarsi assolutamente, ma sol relativamente; il che vale a dire che non dee misurarsi dalla nuda possibilità, ma dalla convenienza col fine che Dio si propone. Onde se Dio ha voluto che noi, mediante le creature, saliamo alla conoscenza di Lui, mal si accorda con questo scopo l'apparirci immediatamente e farci fin d'ora diretti contemplatori del divino suo essere. Che poi nelle cause seconde non ci sia efficacia bastevole a spiegare l'origine delle idee, è cosa che senza fondamento si afferma dal Malebranche; e noi vedemmo che le ragioni da lui apportate non valgono a dimostrarlo [1].

[1] Articolo precedente.

§ II.

Si discute la seconda e terza prova.

111. Se noi non abbiamo la diretta visione di Dio, lo spirito nostro non sarebbe in intera dipendenza da Lui: è questa la seconda affermazione del Malebranche. Ma qual prova ne arreca egli? Nessuna; salvo alcuni testi delle divine Scritture, nei quali si dice che noi non possiamo nulla da noi medesimi: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* [1]. Ogni lettore s'accorge da sè medesimo che questi testi non provano altro che il divino concorso, necessario ad ogni azione della creatura; il quale concorso gratuitamente si nega dal Malebranche sott'ombra d'essere un concetto confuso. Noi, che non crediamo il suo sistema molto abile a chiarire e distinguere le idee, diciamo che quel concetto non ha minor chiarezza e distinzione di quella che ne abbiano mille altre verità derivate per indubitabile raziocinio; e manteniamo che appieno si serva la totale dipendenza delle creature da Dio, col dire che esse da Lui sieno create e conservate nell'essere e mosse ed aiutate nelle singole operazioni. Il pretendere di più, spogliando le cause seconde d'ogni efficacia per esagerare la loro dipendenza da Dio, è un traboccare in errore per falso zelo d'una verità, ed è un aprire libero varco al panteismo, il quale a penetrar nella scienza non dovrà quinci fare che un passo solo. Imperocchè, tolta alle creature la virtù di operare, resta al tutto vuota ed inutile la realità di esistenza.

112. La terza ragione, che il Malebranche chiama più forte di tutte per dimostrare la visione in Dio, si è che noi, quando vogliamo pensare ad una cosa in particolare, gittiamo prima un guardo confuso sopra tutti gli esseri in generale, e poi scegliamo tra essi quello che desideriamo di contemplare. La qual cosa non si può fare, se non avendo presente un subbietto in cui tutti si accolgano, e questo subbietto è Dio.

Ma di grazia, chi ha detto al Malebranche che questo appunto è il processo, onde in noi si svolge la conoscenza? Dunque, se io ricevo lettera da un amico, non posso determinarmi di pensare a lui, se prima non passo confusamente in rivista nella mia mente tutti gli uomini passati, presenti e futuri, anzi tutti gli esseri che adornano

[1] II. *ad Cor.* III, 5.

il mondo! Che razza dottrina è codesta, ed a cui mai frullò pel capo sì pellegrina scoverta? Se tale è l'argomento più forte in favore della pretesa visione, ben è da dire che la poverina trovasi in male acque. Ci sono stati bensì di quelli, i quali hanno creduto che noi non possiamo pensare ad obbietto determinato, senza applicare ad esso l'idea generalissima di ente, cui vogliono innata e sempre presente al nostro spirito. Ma questa è un'altra faccenda, che non appartiene a questo luogo il discutere. Comunque sia ciò, è cosa assai evidente che noi per pensare a un oggetto non abbiam sempre uopo di deliberarci a farlo per elezione di volontà; potendo benissimo venir determinati o dalla presenza stessa dell'obbietto che apparisce, come quando m'imbatto in una qualunque cosa sensibile; o dalla relazione che l'obbietto ha con altro pensiero presente, come quando la considerazione d'un quadro mi eccita l'idea del pittore che lo dipinse. In secondo luogo anche allora che ci determiniamo a pensare a qualche oggetto, perchè vogliamo persarci, è necessario che l'idea particolare del medesimo vada innanzi all'atto della nostra volontà, non potendosi desiderare nè volere se non quello che si conosce. Si potrà bensì averne da prima una conoscenza imperfetta e confusa, cui si ama di perfezionare e chiarire; ma se l'obbietto in particolare si vuole, in particolare convien che sia prima conosciuto.

Nè vale l'esempio, a cui altri ricorre, del geometra il quale, volendo rinvenire una figura che abbia date proprietà, guarda da prima con un sol girar della mente in modo confuso tutta l'infinità di figure, intorno a cui la scienza geometrica si raggira. Imperocchè questo esempio prova anzi il contrario; sendochè il geometra nel caso allegato non altro desidera, se non di rinvenire sotto un aspetto ciò che già conosceva sotto un altro. Egli in fatti non brama altro, se non di chiarire e conoscere determinatamente qual sia quella figura, di cui già gli son noti alcuni peculiari caratteri.

Quanto poi alle idee generali, a cui il Malebranche fa continuo ricorso, dicendo che esse non possono essere cosa creata, rispondiamo che il suo equivoco è sempre lo stesso, di confondere cioè l'obbietto col mezzo della cognizione. Egli suppone che l'idea sia l'intelligibile diretto e però trasferisce a quella i caratteri di questo; e credendo di trionfare, sillogizza a questo modo: Se ogni cosa creata è singolare, come può essere cosa creata l'idea del triangolo esempigrazia, la quale però appunto dicesi generale, perchè da ogni singolarità prescinde? Ma la risposta è agevole e da noi data più volte. Il triangolo non è l'idea, bensì è l'oggetto concepito mediante l'idea. E siccome l'oggetto è qui concepito per astrazione da ogni indivi-

dualità concreta per sola apprensione dell'essenza di triangolo; quindi è che esso prescinde da ogni triangolo singolare. Di qui nasce ancora che il concetto della mente, per cui quell'astratta ragion di triangolo è intesa, si appelli idea generale, benchè in sè non sia che un atto individuale e concreto. Ma di ciò largamente discorreremo a suo luogo.

§ III.

Si discutono le rimanenti due prove.

113. Il quarto argomento è tolto dall'efficacità delle idee; perocchè è certo, dice il Malebranche, che le idee operano in noi rischiarando il nostro spirito e rendendolo felice o infelice, secondo le affezioni gradevoli o disaggradevoli che in noi producono. Ora il solo Dio può operare sopra gli spiriti, perchè il solo Dio sovrasta loro.

Lasciamo stare, per amore di brevità, di discutere la forza di questa prova dell'argomento; la quale sente, come la maggior parte delle altre, del sistema occasionalistico dell'Autore. Certamente il senso comune e la filosofia non pregiudicata non saprebbero trovar difficoltà a credere che esseri spirituali, benchè creati, possano influire reciprocamente gli uni sopra degli altri, come anche i corpi si muovono a vicenda nello spazio e si modificano. Ma checchè sia di ciò, sì fatta quistione non ha che fare col caso presente. Conciossiachè la causalità dell'idea non è effettiva, cioè tale quale è propria della causa efficiente; ma è soltanto formale ed affettiva, cioè tale qual è propria d'ogni modificazione che informa un soggetto e d'ogni rappresentanza che desta un affetto. L'idea ci rischiara per ciò stesso che è atto dell' animo; come la figura circolare rende rotondo un anello per ciò stesso che è modificazione di quel pezzo di metallo. Se l'idea è una percezione dell' animo intuente un vero, essa pone luce nel subbietto in cui si trova; ma ve la pone per questo stesso che gli appartiene come suo atto vitale, rappresentativo di quel dato oggetto. Essa non ha mestieri di alcuna azione, perchè non è un agente, ma è l' atto stesso dell'agente. O diremo noi che la vista della luce debba operare sull'occhio affine d'illuminarlo?

Conosciuto poi l'oggetto in virtù dell'idea, esso, potendo essere per rispetto a noi un bene o un male, eccita nell'animo nostro diversi affetti piacevoli o disgustosi. Ma a tale eccitamento non ha bisogno di fisica azione, bastando l'influenza, diciam così, morale, identificata col suo apparire medesimo in un soggetto che insieme è

conoscitivo ed affettivo. Imperocchè lo stesso ordine e nesso intrinseco delle potenze dell'anima importa che, manifestato un obbietto conveniente o disconveniente, si muova l'appetito a prenderne gusto o dispiacenza. A mettere in moto diverse potenze dell'animo non fa mestieri di diverse azioni esterne; ma basta che l'obbietto sia reso presente in una di esse, perchè le altre sian preste ad operare intorno al medesimo, e ciascuna con atto proprio e a modo suo. Ciò è effetto dell'unità del subbietto, a cui le potenze appartengono; le quali non debbono fantasticamente personificarsi, concependole quasi altrettanti esseri in se sussistenti e divisi; ma tutte son conserte ed ordinate tra loro come strumenti d'uno stesso operante.

114. Finalmente è lepidissimo l'argomento con che il Malebranche conchiude la sua dimostrazione, dicendo che se le idee non si veggono in Dio, Iddio non sarebbe più l'ultimo fine dell'uomo. Imperocchè, soggiunge, in tale ipotesi il nostro amor naturale verso il bene, astrattamente appreso, non avrebbe per obbietto Iddio, ma qualche altra cosa da Dio diversa.

In questo argomento si rivela un altro errore degli ontologi, ed è di confondere Dio col bene astratto, come già l'avean confuso col-l'essere astratto. Di che liberissimo si apre l'adito al misticismo eterodosso, che è il lato pratico del panteismo. Se l'ente astratto che noi concepiamo è Dio; Dio sarà l'essere formale delle creature, poichè l'ente astratto e universalissimo si predica formalmente di tutte cose. Parimente, se il bene astratto è Dio; poichè in virtù dell'amore verso un tal bene l'uomo si conduce ad amare qualsiasi oggetto, anche vietato; l'uomo amerà Dio in ogni sua dilezione, quantunque turpe e disonesta. Ogni concupiscenza, ogni affetto vestirassi di santità; perchè, dovunque si eserciti, si ama Dio, amandovisi il bene astratto, onde ogni bene paricolare è formalmente compreso. Ecco l'impeccabilità dei Beguardi e dei Beguini, propugnatori ancor essi nel medio evo della diretta visione di Dio [1]; ma non ci allontaniamo dal tema. L'uomo, come ne'primordii della sua conoscenza apprende con l'intelletto l'essere generalissimo, così nell'esordire del-l'affetto ama colla volontà il bene generalissimo. La ragione si è, perchè alla facoltà apprensiva tien dietro la facoltà espansiva; e il bene non è altro che l'essere, riguardato come termine e riposo di

[1] Molto malamente ci suonano all'orecchio queste parole del Malebranche: *Toutes les idées particulières, que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du Créateur, comme tous les mouvemens de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le Créateur.* Recherche etc. l. 3, part. 2, ch. VI.

una tendenza. Ma come l'essere generalissimo non è Dio, non essendo altro che il risultato obbiettivo dell'astrazione della mente, la quale apprende confusamente ciò che è, in quanto è, senza applicazione a verun subbietto determinato; così il bene generalissimo non è altro che questo medesimo essere, perdurante nella fatta astrazione e sol considerato quale oggetto della volontà, che dietro l'apprensione dell'intelletto si muove ad amarlo. E così esso sotto tale rispetto suol chiamarsi oggetto formale della volontà, per distinguerlo dal reale, che è quel soggetto concreto, a cui la volontà poscia si rivolge per trovarvi e conseguire in effetto il bene che prima in generale solamente avea amato, sotto l'apprensione astratta dell'intelletto. Un tale rivolgimento della volontà dall'obbietto formale all'obbietto reale non si eseguisce, se non previe altre apprensioni e giudizii e deliberazioni dell'intelletto; giacchè la volontà, come suol dirsi, è potenza di per sè cieca ed ha mestieri d'essere sempre guidata in ogni suo atto dalla mente che le sia come occhio e lucerna.

Ora l'intelletto non viene da quella sua massima astrazione dell'ente a concepir Dio o le creature, se non determinando quel primo generalissimo concetto, non per addizione di qualche elemento straniero (giacchè fuori dell'ente non ci ha che il nulla); ma in quanto si volge a considerare non più il solo essere, ma ancora la maniera di essere, da cui prima in quel concetto astrattissimo prescindeva. Codesta determinazione del concetto indeterminato di ente può eseguirsi in doppio modo: o concependo l'essere come possibile a limitarsi in un peculiar grado di perfezione, o rimovendo positivamente dal medesimo ogni sorta di circoscrizione e quindi di potenzialità, concependo l'ente come puro atto in quanto atto, non ricevuto e limitato in questo o quel subbietto, ma sussistente in sè stesso. Facendo la prima di queste cose si forma il concetto di creatura in generale; facendosi la seconda si concepisce Dio, la cui reale esistenza dee poi dimostrarsi per raziocinio fondato sulla reale esistenza delle creature.

Agevolmente si vede che l'intelletto procede a tutte le altre sue concezioni in virtù di quella prima idea astrattissima dell'ente in generale: cui concepisce individuato o nella pienezza dell'atto, o nella partecipazione dell'atto mescolato di potenza. E perciocchè ogni obbietto, che è appreso dall'intelletto come ente, per ciò stesso si presenta come bene alla volontà; la volontà si muove coll'affetto verso di esso in virtù di quel primo amore al bene in generale che dicemmo più sopra. Quindi ella si volge ad amar Dio o ad amare le

creature, perchè ama il bene in quanto bene, il quale fontalmente e pienamente si contiene in Dio e da Dio si diffonde nelle cose create.

Noi non entriamo qui a dimostrare come in questi susseguenti amori verso il bene determinato in peculiari subbietti pulluli la libertà, e ciò in virtù di quella medesima necessaria tendenza verso il bene astrattamente considerato. Una tale ricerca ci trasporterebbe assai lontano dalla materia presente. Per ora basti avere avverato che quel bene astrattissimo, intorno a cui versa il primo atto della volontà, non è Dio; siccome non è Dio l'ente astrattissimo, intorno a cui versa il primo atto dell'intelletto. Questa verità poi ottimamente s'accorda coll'altra, dell'aver Dio fatto il nostro cuore per Lui, come per ultimo fine in cui unicamente possa da noi trovarsi felicità e riposo. Imperocchè per questo stesso che la volontà tende al bene in quanto bene, e la ragione ci manifesta che il bene scevro da ogni difetto non s'accoglie ed assolve che nel solo Dio; la volontà prova un impulso veemente di portarsi a Lui per la scelta ed uso de'mezzi che a Lui efficacemente ci menino; il quale impulso, come è chiaro, s'inizia ed ha radice in quello stesso amore del bene astratto, che dicemmo essere obbietto formale della nostra tendenza. Che se la volontà, abusando del suo libero arbitrio, torce quel primitivo amore, che secondo l'ordine della ragione tiravala a Dio, in contraria parte e lo rivolge a beni creati, rispondenti al senso in opposizione di Dio; a ragione si dice che essa si muove a diligere cose vane e nocevoli, per libera perversione che fa di quell'amore, che di sua natura tendeva a quel sommo e verace fonte di felicità e di pace.

Conchiudiamo questa disamina coll'osservare che alla fine il Malebranche mostra d'accorgersi da sè stesso che le idee non sono l'intelligibile, ma il mezzo di conoscere l'intelligibile. Attesochè, dopo aver detto che, secondo S. Agostino, le verità immutabili, che noi ravvisiamo coll'intelletto, sono Dio; soggiunge di non volere spingere la cosa tant'oltre, vedendo bene che tali verità soventemente non sono niente di reale, ma bensì una semplice relazione tra due cose reali. Onde soggiunge che noi vediamo Dio in vedendo tali verità, non perchè esse verità sieno Dio, ma perchè sono in Dio le idee, da cui quelle dipendono [1]. Ora, se la verità che da noi si percepisce non è Dio,

[1] *Nous pensons donc que les vérités, même celles qui sont éternelles, comme que deux fois deux son quatre, ne sont pas seulement des êtres absolus, tant s'en faut que nous croyons qu'elles soient Dieu même. Car il est visible que cette vérité ne consiste que dans un rapport d'égalité qui est entre deux fois deux et quatre. Ainsi nous ne disons pas que nous voyons Dieu en voyant les vérités,*

perchè debb'esser in Dio il mezzo, per cui essa si percepisce? Due più due fan quattro, è questa una verità, dice il Malebranche, che non è Dio: perocchè essa non consiste in altro che nella relazione di eguaglianza tra due numeri appresa dal nostro spirito. Ma se ciò è, perchè dee esser Dio o in Dio l'idea di quei numeri, tra cui si scorge l'anzidetta eguaglianza? Non sembra più facile e più ragionevole il dire che quell'idea, dovendo servire a noi, è in noi; e che ottimamente si spiega per la percezione del numero *due* e del numero *quattro*, contemplati dalla mente a fronte a fronte dietro il rapporto de'sensi? Il numero concreto non sorpassa la virtù sensitiva, la quale apprende l'individuo e ogni collezione determinata di più individui. L'intelletto è naturato ad apprendere astrattamente la quiddità di ciò che gli si presenta. Non può egli dunque in quella rappresentanza sensibile dell'individuo e della collezione di più individui concepire la ragione di unità e di numero, che non è altro alla fine se non l'unità ripetuta? Formatosi poi un tal concetto, non può egli contemplare diversi numeri, ossia ripetizioni più o meno estese dell'unità, e paragonandoli tra loro scorgerne i mutui rispetti? Perchè dunque ricorrere di salto a Dio ed invocar sì gran macchina, con manifesto pericolo di trascorrere in altri perniciosissimi errori; e non cercare piuttosto la ragion prossima degli effetti naturali nell'ordine stabilito da Dio e nell'efficacia da Lui comunicata alle cause seconde?

comme le dit saint Augustin, mais en voyant les idées *de ces vérités; car les idées sont réelles, mais l'égalité entre les idées, qui est la vérité, n'est rien de réel. Quand, par exemple, on dit que du drap que l'on mesure a trois aunes; le drap et les aunes sont réelles, mais l'égalité entre trois aunes et le drap n'est poit un être réel: ce n'est qu'un rapport, qui se trouve entre les trois aunes et le drap. Lorsqu'on dit que deux fois deux sont quatre; les idées des nombres sont réelles, mais l'égalité qui est entre eux n'est qu'un rapport. Ainsi, selon notre sentiment, nous voyons Dieu lorsque nous voyons des vérités éternelles, non que ces vérités soient Dieu, mais parce que les idées dont ces vérités dépendent sont en Dieu: peut-être même que S. Augustin l'a entendu ainsi.* Luogo di sopra citato.

ARTICOLO XII.

Il Cardinale Gerdil e l' Ontologismo.

115. Uno de' più chiari nomi, onde si fanno forti gli ontologi per accreditare le loro teoriche, si è il celebre Cardinale Gerdil, gloria non meno d'Italia che dell' inclito Ordine dei Barnabiti. Il fondamento, su cui si appoggiano, si è il trovarsi tra le opere dell' insigne filosofo due suoi scritti, nei quali si sostiene spiegatamente la dottrina del Malebranche, che noi vediamo ogni cosa in Dio [1]. Sarà bene soffermarci alquanto a chiarire un tal punto, per l'importanza non solo storica ma altresì filosofica che contiene.

§ I.

Onde fu mosso il Gerdil ad abbracciare l' opinione del Malebranche.

116. Il Gerdil sorgeva in un tempo che la filosofia scolastica, quasi caduta sotto i colpi dei riformatori, giaceva nell' obblio e nel disprezzo pressochè universale di quanti avean nome e grido di sapienti. I sofisti del secolo decimottavo, senza avere neppure il merito d'averla combattuta, gavazzavano sulle sue rovine e si adoperavano a spegnerne per fin la memoria. Il Gerdil adunque, educato secondo ciò che eravi di meglio nella scienza d'allora, usciva dalla sua prima istituzione scientifica con la testa cinta delle opinioni di Cartesio. A lui il novatore francese si appresentava qual padre della rigenerata sapienza, qual Socrate dell' era novella [2]. Egli il seguiva fedelmente in quasi tutti i punti di dottrina filosofica. I corpi ridotti a materia e moto; le qualità sensibili non esistenti negli obbietti, ma nell' anima; l'anima sola, non l' umano composto, sub-

[1] L'uno di questi scritti porta il titolo di *Principii metafisici*, l'altro di *Difesa del sentimento del P. Malebranche sulla natura ed origine dell' idee contro l' esame di Locke*. Amendue si trovano insieme in un libro stampato in Bologna in questo anno 1856. Ma nella edizione napolitana cominciata nel 1853, il primo opuscolo si trova nel tomo terzo come parte di un' altra opera del Gerdil che portava quasi il medesimo titolo (*Principii metafisici della morale cristiana*), e che fu dall' Autore lasciata inedita; il secondo poi si trova nel tomo I, e vivente il Gerdil fu stampato la prima volta in Torino nel 1748.

[2] Vedi il suo opuscolo de' *Principii Metafisici*.

bietto delle sensazioni; l'essenza dello spirito riposta nel pensiero attuale; lo spirito unito al corpo quasi assistente o motore; questi e simiglianti dommi di pretto cartesianismo formavano come le fila maestre del sistema che appariva al Gerdil come verace e soda sapienza [1].

Così disposto nella mente egli saliva tuttavia giovanissimo, cioè in età non ancora giunta al quarto lustro, la cattedra filosofica, e di là gittava un rapido sguardo ad osservare lo stato del mondo [2]. E che cosa egli scorgeva? Scorgeva il Sensismo lockiano correre da per tutto il campo a guisa di trionfante; e svolto per opera degli enciclopedisti francesi nelle sue ultime conseguenze, levar da per tutto bandiera d'incredulità e di materialismo [3]. Tanta lordura della scienza e tanto pericolo della Religione non potevano non vivamente commuovere quel cuore sì elevato e sì fervente per la gloria di Dio. Egli che ancor fanciullo non si era potuto contenere dall'entrare in disputa in Ginevra con un'intera scolaresca di teologi per difesa della fede [4], allevato poscia in uno de' più virtuosi e zelanti Ordini religiosi che mai illustrassero la Chiesa, immagini ognuno di quanto ardore dovesse sentir caldo il petto, e da qual santa impazienza commosso ad opporsi tosto alla irrompente corruttela. Ma il magnanimo giovinetto non avea, come dicemmo, altre armi alla mano che la filosofia del Cartesio.

117. Or la filosofia del Cartesio, se dall'un de' lati conduceva al Lockianismo, non presentava dall'altro chi abborrisse quella sozzura, se non la dottrina del Malebranche. L'uno o l'altro di questi sistemi era inevitabile a chiunque partiva da que' principii. E vaglia il vero, rotta per Cartesio ogni vera sostanziale unione dell'anima col corpo, erasi aperto tra questi elementi costitutivi dell'uomo come un abisso, impossibile a valicarsi altrimenti che o col Sensismo o con la Visione in Dio. Perciocchè se l'*Io* umano è il solo spirito,

[1] Si consulti la *Difesa* ecc. e si vedranno queste dottrine da lui espressamente professate.

[2] Si vegga l'eccellente vita del Gerdil scritta dal chiarissimo Don Giovanni Piantoni Barnabita. Roma 1851. In essa si narra come quel meraviglioso ingegno, compito il corso filosofico e teologico, venne nell'età di soli 19 anni promosso all'insegnamento filosofico in Macerata, e l'anno seguente in Casale di Monferrato; d'onde dopo sette anni, cioè nel 1750, fu chiamato alla Regia Università di Torino.

[3] Si sa come l'Elvezio, nel ritrattare vicino a morte i suoi errori, si scusò con dire non aver egli fatto altro che derivare le conseguenze che conteneansi nei principii del *Saggio sull'intendimento umano* del Locke.

[4] Vedi la vita del Gerdil testè citata, *Parte prima*, pag. 9.

imprigionato non si sa perchè nella glandola pineale, per regolar quinci mediante i nervi il movimento del corpo; egli è chiaro non potere in esso provenire in altra guisa le prime conoscenze che o come copie ed effetti d' impulsi meccanici, o come prodotti dell' azione spirituale d'un principio superiore. L'anima nell'uomo di Cartesio o è rivolta al proprio corpo, e quivi non può leggere altro che le impressioni organiche cagionate dalla circostante natura; o se vuol sollevarsi più alto, dee porsi in diretta comunicazione con qualche altra sostanza spirituale, che, se non è l'intelletto separato di Averroe, convien che sia Dio stesso. Ecco la necessità del Malebranchianismo a chi, saldo nei principii cartesiani, abborrisce il basso e svilente empirismo. Non è dunque meraviglia se il Gerdil, posto nelle condizioni che dicemmo più sopra, volgesse l'animo alla teorica del Malebranche, come ad unico porto di salute in quella tempesta che gli si parava dinanzi.

Egli è vero che codesto misticismo filosofico era pregno ancor esso di gravissimi errori, siccome quello che nelle mani de' trascendentali alemanni dovea alla fine trasformarsi in panteismo. Ma il Gerdil non avea per anco sotto gli occhi una tale trasformazione, e sarebbe stato somigliante a miracolo che un giovinetto di primo pelo l'antivedesse per puro discorso *a priori*. Massimamente che egli si sentiva sonare all'orecchio ben altri preconii di quella dottrina; come ne fa fede egli stesso riferendo le profezie di chi dal sistema del Malebranche gl'imprometteva grandissimi beni [1]. Costretto dunque a risolversi in fatto di dottrina per combattere il traripante Sensismo, non dubitò di abbracciare il Malebranchianismo nei due opuscoli mentovati; giacchè in quelle condizioni non gli restava altro partito. Ma, come detto è, ei fu trascinato a tale scelta dallo stesso suo zelo contra gli errori del secolo, e quando in età non ancor giunta al quinto lustro non avea altri presidii in filosofia che la dottrina cartesiana. Il che vuolsi accuratamente avvertire; perchè molti nel giudicare del Gerdil vanno soggetti come a una specie d'illusione ottica, congiungendo e quasi unificando tra di loro due punti disparatissimi. Essi volgono il guardo a lui già Cardinale, già filosofo maturo, già scrittore consumato negli anni e nella scienza;

[1] Ecco le parole del Gerdil: « Ho spesso udito dire da uomo di raro inge-
« gno e versato parimente e nelle conoscenze della religione, e ne' principii
« della filosofia, che verrebbe forse ancora un tempo, in cui la dottrina del P.
« Malebranche saria utilmente adoperata contro quello spirito di libertinaggio,
« il quale è omai soprabbondantemente reso pubblico e patente ». *Difesa ecc.* Dissertazione preliminare n. 29.

e trasferiscono, senza badare ad altro, sì grande autorità ai due opuscoli fin qui ricordati. Giustizia vuole che si distinguano i tempi e le persone anche a rispetto di un medesimo individuo. Per essere giusti dee dirsi non il dottissimo, il vecchio, il Cardinale Gerdil; ma l'ancor levita Gerdil, il giovinetto Professor di Casale, autore dei *Principii metafisici* e della *Difesa del Malebranche.*

§ II.

L'Avvertenza aggiunta dal Gerdil alla nuova edizione della sua opera dimostra aver egli rinunciato all' Ontologismo.

118. Senonchè il discorso da noi fatto testè poco o nulla varrebbe contro la pretensione degli Ontologi, se il Gerdil avesse nella sua carriera scientifica continuato a professare l'Ontologismo, da lui una volta abbracciato. In tale ipotesi è chiaro che la dottrina dei suoi primi anni sarebbe quella altresì dell'età provetta, e gli Ontologi avrebbono diritto ad annoverarlo nella loro schiera. Ma questo appunto è falsissimo; giacchè il Gerdil proceduto innanzi nelle speculazioni filosofiche e nella lettura de' Padri, e diventato più cauto in fatto di dottrina per l'assistenza massimamente alle Congregazioni romane, pensò intorno all'origine della conoscenza assai diversamente da quello che ne avea pensato nei primordii del suo magistero. Il primo argomento, di cui ci varremo per dimostrare questa nostra affermazione, ci è suggerito dall'Avvertenza che egli già vecchio e Cardinale volle porre in fronte alla sua difesa del Malebranche nella nuova edizione di tutte le sue opere, fatta nel 1787. L'avvertenza incomincia così: *L'Autore pubblicando quest'opera, lavoro della sua più fresca gioventù, dichiarò bene che egli l'avea intrapresa per desiderio non tanto di sostenere il sentimento del Malebranche, quanto di mettere in chiaro la frivolezza degli argomenti co' quali ha preteso il Locke di confutarlo.* Sostiamo alquanto a considerare questo esordio. Perchè vuole il Gerdil che il pubblico sia avvertito d'aver egli dettata quell'opera nell'età giovanile? A niuno per fermo verrà in mente che egli abbia ciò fatto per mostrare che fin dagli anni più freschi era autore di opere poderose. In un uomo di quella virtù e gravità che era il Gerdil, e già celebratissimo per tanti e sì svariati volumi dati alla luce, il sospettare simile debolezza sarebbe, nonchè temerità, ridicolaggine. Oltre a che, se ciò fosse, avrebbe egli dovuto premettere tale Avvertenza non alla difesa del Malebranche, ma all'altra sua opera dell'immaterialità dell'anima

contro Locke, che fu veramente la prima da lui pubblicata [1]. Quella dichiarazione adunque non può aver altro senso, se non di scusare presso i lettori le imperfezioni ch'egli ravvisava in quell'opuscolo, avuto riguardo all'età in che lo scrisse. Che poi codeste imperfezioni si riferissero alla dottrina dell'Ontologismo assai si conosce da quello che il Gerdil soggiunge, aver egli avuto in animo piuttosto di confutar Locke che di difendere Malebranche. E veramente ogni tratto dell'opera presenta sempre due aspetti: l'uno contra Locke, l'altro in favore di Malebranche. Il Gerdil adunque conferma quella prima parte, ma non vuol rendersi mallevadore della seconda; anzi espressamente dichiara non entrar essa nel suo scopo diretto e principale. Chi non vede la gran mutazione che cogli anni erasi operata in quella mente, quanto sublime altrettanto ingenua, a riguardo dal Malebranche? Questi non è più per lui il novello Platone, il perfezionatore del sistema di S. Agostino, il filosofo per eccellenza. È uno scrittore, il quale ha presentato il suo *sistema sotto un punto di vista troppo vago e a concepirsi difficile*, che *per esporsi correttamente* ha mestieri di *maggior precisione e semplicità*.

119. Il simigliante dee dirsi, se si riguarda a quell'altro punto dell'*Avvertenza*, nel quale il Gerdil si separa dalla teologia del Malebranche. « L'Autore di questa difesa, egli dice, non ha in conto « veruno adottati i sentimenti particolari dell'Autore del libro del- « l'*Azione di Dio sopra le creature* [2] ». Il Malebranche in quel libro non avea fatto altro che applicare la sua filosofia a diversi capi della scienza teologica. Se non vogliamo supporre che egli stesso non intendesse i suoi principii o non sapesse farne le debite applicazioni, bisogna dire che gli errori che ne dedusse son veri frutti di quella pianta. Ora il Gerdil dice espressamente di ricusar questi frutti. Dunque egli viene implicitamente a ripudiare anche la pianta. Sarebbe per verità graziosa una filosofia, la quale se si ferma in sè stessa è vera; ma se per poco si applichi alla teologia, diventa falsa! Il Gerdil rapporta il giudizio del Malebranche attribuito a Racine: *Quel prete dell'Oratorio quanto buon filosofo, altrettanto era cattivo teologo*. Ma che altro è la scienza teologica propriamente detta, se non il complesso delle conseguenze che nascono dal connubio delle verità razionali coi dommi della Fede? Ciò costituisce la Somma teologica di S. Tommaso; la cui dottrina, essendo in piena conformità colla dottrina de'Padri e della Chiesa, ne viene per conseguenza

[1] Vedi la vita del Gerdil citata più sopra.
[2] Ivi.

che i principii filosofici, da lui adoperati per ottenerla, deono esser verissimi. All'incontro questo stesso argomento prova la falsità di tutte quelle filosofie, che applicate allo svolgimento razionale delle verità religiose vi dànno erronee e cattive inferenze.

120. Ma ciò che massimamente dimostra avere il Gerdil in questa Avvertenza ripudiato l'Ontologismo, è per nostro avviso l'esposizione dei punti a che riduce il suo sistema ideologico. Sarà bene riportar per disteso tutto quel tratto, pregando i lettori a prestarvi seria attenzione. Egli afferma che il pensiero del Malebranche, qual egli intese di abbracciarlo, si riduce a' principî seguenti:

1. « Che nella percezione d'un oggetto convien distinguere l'*af-*
« *fezione* dell'intelletto che percepisce, dalla *specie* ovvero imma-
« gine intelligibile, che rappresenta l'oggetto medesimo all'intel-
« letto.

2. « Che nella semplice percezione l'intelletto è passivo, secondo
« l'antica massima adottata dopo Aristotile nelle scuole: *intelligere*
« *est quoddam pati.* (S. Tomm. 1 p. q. 14, a. 2).

3. « Che questa prima operazione dell'intelletto, a cui si dà in
« logica il nome di *semplice apprensione*, non è soggetta ad errore
« come tutte le scuole ne convengono.

4. « Che tal semplice percezione è prodotta nell'animo dall'azio-
« ne di Dio, non già nel senso che Iddio sveli ovvero presenti alla
« scoperta la sua assenza allo spirito umano in questa vita; a quella
« maniera che avverrebbe d'un quadro pieno di figure che si ponesse
« avanti gli occhi, e nel quale potrebbe ciascuno fissare a suo bel-
« l'agio la vista sull'oggetto che più gli piacesse di contemplare; sic-
« come pur molti l'hanno intesa dietro l'espressione figurata di Ma-
« lebranche, prendendo di là occasione di trattarlo da visionario;
« ma sì bene in questo senso, che Iddio, il quale contiene eminen-
« temente le idee di tutte le cose, ne imprime colla sua azione so-
« pra lo spirito la *somiglianza intellettuale*, che è l'oggetto imme-
« diato della percezione. Tale si è la dottrina che il P. Thomassin,
« fra gli altri, *ha creduto* riconoscere in un gran numero di pas-
« saggi di S. Agostino, de' quali *gli parve* impossibile dare una di-
« versa interpretazione [1] ».

Lasciamo stare che qui il Gerdil già vecchio, e quando avea approfondite le opere di S. Agostino non nelle citazioni del Thomassin, ma *in fonte*, non asserisce più che l'Ontologismo del Malebranche, anche così ristretto, sia dottrina di quel gran Padre; ma solamente

[1] *Avvertenza ecc.* Opera citata, pag. 67.

dice che così *ha creduto* il Thomassin. Lasciamo stare che rigetta spiegatamente l'Occasionalismo; giacchè chiama *operazione* dell'intelletto nostro la prima percezione (n. 3), e sol la dice passiva nel senso di S. Tommaso: *intelligere est quoddam pati; l'intellezione è in certo modo passiva* [1]. Lasciamo stare che non parla più con disprezzo, ma con onore di Aristotile e delle Scuole, appoggiando alla loro autorità i suoi principii. Lasciamo stare, dico, tutte queste riflessioni; e solo restringiamoci a considerare il modo onde spiega l'origine della conoscenza. La prima operazione del nostro intelletto, egli dice, è la *semplice apprensione* (n. 3). In questa semplice apprensione, che è percezion d'un oggetto, bisogna distinguere l'*affezione* dell'intelletto, che percepisce, dalla *specie* ovvero immagine intelligibile che gli rappresenta l'oggetto (n. 1.). Ora quando dicesi che la semplice percezione è prodotta nell'animo dall'azione di Dio, non vuolsi dire altro se non che Iddio produce nell'animo la *specie*, ossia la immagine intelligibile degli oggetti, la quale è simiglianza intellettuale dell'idea che Iddio contiene in sè stesso (n. 4).

Dunque pel Gerdil la nostra conoscenza non è più per l'immediata e diretta percezione dell'*essenza divina in quanto rappresentativa delle cose create;* ma è mediante alcune specie intelligibili che sieno simiglianze intellettuali delle idee divine. Ci dica qui ogni persona savia se questo possa più chiamarsi Ontologismo. L'Ontologismo, anche più mite, richiede assolutamente che per intuito o percezione diretta si conoscano gli stessi archetipi divini in loro stessi. Me ne appello allo stesso editor bolognese di quest'opera, il quale come per zelo della religione e della scienza imita ora i giovanili trasporti del Gerdil verso l'Ontologismo, così speriamo che voglia poscia imitarne i migliorati pensamenti dell'età senile. Ci dica egli se può più sussistere ombra di Ontologismo, quando tra Dio e l'intelletto nostro si fan passare come mezzi di cognizione specie intelligibili, ossia somiglianze intellettuali impresse nella mente nostra? Or ciò appunto il Gerdil stabilisce in questa Avvertenza: *Iddio il quale con-*

[1] Vuolsi avvertire che questo detto aristotelico nel luogo di S. Tommaso citato dal Gerdil si trova come obbiezione, e il S. Dottore non lo rigetta ma lo spiega. Nella quistione poi 79 della prima parte della Somma, art. 2, ripete questo medesimo detto come autorità, ripetendo ancora la medesima spiegazione, che l'intendere sia passione dell'intelletto in questo senso soltanto, in quanto per essa l'intelletto vien perfezionato passando dalla potenza all'atto. Onde non ci è dubbio che in questo medesimo senso l'intende il Gerdil; non potendosi altrimenti spiegare perchè egli abbia allegato in suo favore un'obbiezione di S. Tommaso, se non dicendo che egli si appoggiava sopra quella parte di essa che dal S. Dottore si concedeva.

tiene eminentemente le idee di tutte le cose, ne imprime colla sua azione sopra lo spirito la somiglianza intellettuale, che è l'oggetto immediato della percezione (Ivi n. 4). Si notino bene queste parole; esse dicono chiaramente che oggetto immediato della nostra *percezione* non sono le idee che Dio contiene in sè stesso, ma le loro *simiglianze intellettuali*, e che queste *somiglianze intellettuali* son quelle che in noi vengono prodotte da Dio. Qui non solo non ci è più Ontologismo, ma vi è piuttosto pericolo di Psicologismo.

121. L'editore napoletano delle opere del Gerdil, per evitare tal conseguenza, ricorre all'espediente di postillare questo luogo con due noterelle, le quali mutano siffattamente il senso del discorso, che l'Ontologismo non debba soffrirne danno. Dove il Gerdil dice che *Iddio, il quale contiene eminentemente le idee di tutte le cose, ne imprime in noi la somiglianza intellettuale*, soggiunge nella nota: *questa passione dello spirito vuol chiamarsi intuito*; e dove il Gerdil dice che sì fatta *somiglianza intellettuale è l'oggetto immediato della percezione*, appone questa chiosa: *intendi della percezione attiva, cioè riflessiva.* In virtù di tale interpetrazione l'Ontologismo resta sano e salvo; perchè il Gerdil non avrebbe detto altro se non che la riflessione percepisce l'intuito, e l'intuito è in noi impresso, cioè prodotto, da Dio; le quali due cose ammettonsi da tutti gli ontologi.

Ma il vero è che codesta interpretazione non può aver luogo; perchè farebbe diventare vano il discorso del Gerdil, e per soprassello il porrebbe in contraddizione con sè medesimo. E per fermo, che cosa dovea dichiararci il Gerdil? I capi più principali, a cui riducevasi il sistema dell'origine delle idee, qual ei l'intendeva. Or il punto capitale in tal materia era appunto l'intelligibile immediato della percezione diretta e primitiva; ed egli invece di spiegarsi sopra di ciò, secondo che il lettore attendeva, ci avrebbe fatto sapere che la percezione riflessa ha per oggetto non una cosa estrinseca a noi, ma la previa percezione diretta. Tante grazie; era proprio questo il punto che ci tenea sospesi! E presso chi è stata mai quistione se la percezione diretta sia obbietto della riflessa? Quello che importava di sapere si era in che modo avviene la percezione diretta: se per immediata presentazione degli archetipi divini, o per produzione in noi di specie intelligibili. E veramente intorno a tal punto, qual fosse l'obbietto della percezione diretta, erasi aggirato tutto il discorso del Gerdil; giacchè egli si proponeva di chiarire in che senso intendeva modificare o spiegare il sistema del Malebranche.

Egli avea detto: Nella percezione bisogna distinguere l'affezione dell'intelletto, che percepisce, dalla specie intelligibile che gli rap-

presenta l'oggetto. In codesta percezione l'intelletto è passivo. Questa prima operazione dell'intelletto non è soggetta ad errore. Fin qui, come ognun vede, avea parlato della percezione diretta; segnandola altresì col nome di *prima operazione dell'intelletto*. Or come muta di botto il senso della parola *percezione* senza darne verun avviso, e il muta appunto allorchè attendevasi che chiarisse l'ultima e capital parte, cioè come in noi la percezione, di cui aveva innanzi parlato, si originasse? Ma il vero è che egli nol muta; e ciò apparisce manifestamente dalle parole con le quali prosiegue: *Tal semplice percezione* (parla dunque della medesima di cui avea parlato finora) *è prodotta nell'anima dall'azione di Dio... in questo senso che Iddio, il quale contiene eminentemente le idee di tutte le cose, ne imprime in noi la somiglianza intellettuale, che è l'oggetto immediato della percezione.* Qual lettore di buona fede non vede che in quest'ultimo periodo la voce *percezione* è presa nello stesso senso in che era stata presa più innanzi, cioè per la diretta? Il medesimo vuol dirsi dell'altra frase: *simiglianza intellettuale*; la quale certamente è quella stessa che nel primo periodo avea chiamata *immagine intelligibile* ovvero *specie*. O non saranno sinonime tra loro: *immagine intelligibile* e *simiglianza intellettuale*? Dunque l'azione di Dio qui pel Gerdil consiste non in ciò che Dio sveli *la sua essenza*, o ci ponga immediatamente sotto gli occhi dell'intelletto i suoi archetipi eterni; ma consiste in ciò che in noi ne produca una rappresentazione ideale che ne reca l'impronta. Così la percezione potrà nomarsi passiva in senso analogo a S. Tommaso da lui citato con quel testo: *intelligere est quoddam pati;* in quanto, come dice il S. Dottore, benchè l'intellezione sia attiva, perchè azione vitale, nondimeno per essa l'intelletto si trasmuta e passa dalla potenza all'atto in virtù della specie intelligibile onde è informato [1].

È strano dunque e contrario a tutto il contesto convertire in *intuito* la *simiglianza intellettuale*, di cui parla il Gerdil nella sua Avvertenza. Ma dov'anche ciò si potesse, che cosa si guadagnerebbe? Nulla. Imperocchè o per *intuito* s'intende una percezione, o qualche cosa anteriore alla percezione. Se qualche cosa anteriore alla percezione; essendo essa chiamata dal Gerdil nel luogo citato, *simiglianza intellettuale*, sarà lo stesso che la *specie intelligibile* degli Scolastici, e la differenza consisterà nelle sole parole. Se poi s'intende una percezione; saremo da capo senza pro per l'Ontologismo. Imperocchè secondo il Gerdil *nella percezione convien distinguere l'af-*

[1] *Summa theol.* I p. q. 14, a. 2 ad 2.

fezione dell'intelletto che percepisce, dalla specie ovvero immagine intelligibile che rappresenta l'oggetto. Noi dunque dimandiamo quale di questi due elementi s'intende qui imprimersi in noi da Dio? Se la *specie*; resterà di bel nuovo fermo che Iddio produce in noi *specie intelligibili*, e la differenza sarà nel nome solo. Se per contrario si dice che l'affezione dell'intelletto percipiente; sarà curioso che il Gerdil le dia nome di *simiglianza intellettuale,* che è proprio secondo lui dell'altro elemento, cioè della *specie*, di cui afferma esser sinonimo *immagine intelligibile.* Converrebbe dunque pensare che egli nel quarto punto avesse obbliato quel che avea detto nel primo; la qual cosa quanto sia ingiuriosa al Gerdil, non è chi non vegga. Oltrechè se pel Gerdil l'intuito è e può dirsi *simiglianza intellettuale*; cade per terra il fondamento della *difesa del Malebranche,* che consiste appunto nel negare che l'affezione dell'intelletto che percepisce sia rappresentativa.

§ III.

Le posteriori opere del Gerdil dimostrano aver egli abbandonato l' Ontologismo.

122. Finalmente un assai sodo argomento dell'avere il Gerdil abbandonata in progresso di tempo la teorica del Malebranche può ricavarsi dall'esame delle sue posteriori scritture. Egli è vero che nei lavori vicini di tempo alla *Difesa* del Malebranche si trovano proposizioni che mostrano che il Gerdil tuttavia persisteva nella medesima opinione. Siane esempio questo tratto delle Istituzioni di filosofia morale [1], in cui dopo aver detto che la legge naturale è in noi una irradiazione e partecipazione della legge eterna, soggiunge: *Quod si quis mente paulo magis philosophica praeditus eius irradiationis propriam, non metaphoricam; distinctam, non confusam; determinatam, non generalem notionem requirat: hanc suppeditabit Malebranchii sententia de idearum natura et origine, quam ipsi libro de hac re edito adversus Lockium vindicavimus* [2]. Ma a seconda del suo procedere innanzi negli anni queste reminiscenze del sistema della sua prima gioventù sparirono, per guisa che nessun vestigio di Ontologismo si scorge in tutte le altre voluminose sue opere. Codesto

[1] Queste istituzioni furono da lui dettate quando da Casale fu trasferito alla cattedra di filosofia morale nell' Università di Torino.
[2] *Philosophiae moralis Institutiones*, Disp. 3, c. 5, n. 82.

argomento è stato trattato con molta accuratezza dal sig. Sanseverino, professore di filosofia morale nella R. Università di Napoli. Egli, mostrando la falsità di quella volgare credenza che il Gerdil debba riputarsi Malebranchiano, dice appunto così: « Mettendo da « parte questi primi lavori del Gerdil, è fuor d'ogni dubbio che il « giovane professore di Casale, procedendo nelle sue letture e nelle « sue meditazioni, mutò del tutto sentenza; perciocchè in tutte le « sue opere posteriori insegnò intorno all'origine delle idee una « teorica affatto diversa dalla malebranchiana, e mirante non ad abo- « lire, ma a perfezionare in qualche modo quella del filosofo ingle- « se. Basta scorrere i molti volumi delle sue opere per convincersi « del fatto che qui accenniamo [1] ». E nel vero con esse alla mano il prelodato professore si fa a dimostrare ampiamente la sua affermazione. Noi, per la ristrettezza del tempo e per non infastidire di soverchio i lettori, non possiamo istituire un simigliante esame; ma ci basterà darne un saggio con una sola di tali opere che più intimamente si colleghi con la quistione sopra l'origine delle idee. Sia questa quel magnifico scritto del Gerdil intitolato: *Della origine del senso morale*, ossia *Dimostrazione che vi ha nell'uomo un naturale criterio di approvazione e di biasimo, riguardante l'intrinseca morale differenza del giusto e dell'ingiusto; il quale unitamente alla nozione dell'ordine e del bello nasce dalla facoltà che ha l'uomo di conoscere il vero* [2]. Come ognun vede, il titolo stesso suona ben altro che Ontologismo; stantechè non la diretta percezione degli archetipi divini, ma la facoltà che ha l'uomo di conoscere il vero è detta sorgente del criterio morale. Ma percorriamo l'opera in sè medesima. In essa il Gerdil comincia dal chiarire in che modo nascono in noi le idee più principali e generiche: e lungi dall'andarle a pescare in non so quale intuito o visione dell'Assoluto, le fa derivare dalla riflessione dell'animo sopra le proprie operazioni e sopra le rappresentanze de'sensi. Ecco le sue parole: *Per quel senso per cui è l'uomo consapevole a sè stesso de'suoi pensieri venendo a riflettere sulle operazioni sopra descritte e su gli oggetti di esse, acquista molte idee astratte, cioè l'idea dell'unità e della distinzione o pluralità, l'idea dell'identità e diversità, della somiglianza e dissomiglianza, del più e del meno; idee che esprimono i sommi generi delle relazioni delle cose tra di*

[1] *I principali sistemi della Filosofia discussi con le dottrine de'Santi Padri e de'Dottori del medio evo.* Napoli 1850. *Appendice.* Il Cardinale Gerdil è veramente Melebranchiano?

[2] È posta nel primo volume dell'edizione napolitana del 1853 poco dopo la *Difesa del Malebranche*; onde ne spicca più limpida l'opposizione.

loro; e finalmente l'idea del bene e del male, destata immediatamente dalle sensazioni grate e moleste, e trasportata indi agli oggetti capaci di produrle in noi [1]. Dove è qui l'intuito? Dove gli archetipi divini da noi immediatamente e direttamente contemplati? Si dirà forse che questo intuito è espresso per la voce *sensazione*, come più sopra si voleva che fosse espressa per la frase *somiglianza intellettuale*?

Nello svolgimento poi e nell'applicazione ch'egli fa di codesto principio, non ha un sol vocabolo che senta di Ontologismo; sicchè sembra non essere il medesimo Gerdil che dettò l'opuscolo della *Difesa del Malebranche*. E di vero, se egli nomina Aristotile, il chiama *grande*; ed a'suoi argomenti appoggia l'immaterialità dell'anima e alla sua autorità i principii che stabilisce. Se definisce l'idea, dice non esser altro che la rappresentazione d'un oggetto che fassi allo spirito, e ripone la percezione nell'atto con cui si forma dallo spirito tale rappresentanza, ovvero nell'atto con cui tal rappresentanza ricevendosi in noi vien appresa e ravvisata [2]. Se parla dell'esistenza di Dio, la deriva per raziocinio *a posteriori*; giacchè ne fonda le prove nella coscienza che abbiamo della nostra mutabilità [3], e nell'essere senza numero gl'intelligibili, i quali per conseguenza debbono supporre *a parte rei* un'intelligenza infinita che li comprenda [4]. Se parla della verità, nega che il suo *essere metafisico* sia un *essere assoluto* in sè stesso; ma la fa unicamente consistere nelle relazioni da noi scorte negli obbietti delle nostre percezioni [5]. Se stabilisce la immutabilità del vero, la fa nascere da ciò che ogni idea è quel che è, e però dà luogo a rispetti immutabili. Se discorre della indipendenza delle verità geometriche dal nostro arbitrio, la ricava da ciò che l'*idea dello steso è cagionata in noi dalla sensazione, e così cagionata contiene in sè essenziali determinazioni che non soggiacciono all'arbitrio dello spirito; essendo essenziale allo steso l'aver tre dimensio-*

[1] § 1. Si legga tutta l'analisi quivi istituita delle accennate idee, e si troverà una lampante conferma di ciò che affermiamo.

[2] « Chiamo idea codesta rappresentazione di un oggetto qualunque che fassi « allo spirito, per la quale lo spirito il conosce ».

« Chiamo percezione l'atto per cui o forma lo spirito a sè stesso una tale « rappresentazione, o la riceve da estrinseca impressione e tutt'insieme l'ap- « prende e la ravvisa ». Ivi. *Prop.* V.

[3] Prop. VIII.

[4] Prop. IX, *Corollario* III e Prop. XXVII *Scolio*.

[5] « Quindi non è da volersi figurare l'*essere metafisico* della verità come un « *essere assoluto* in sè stesso... Questa verità non ha altro essere se non un « essere puramente relativo, consistente nel rapporto che risulta dalla compara- « zione delle idee ». Prop. X, *Cor.* I.

ni, nè potendosene fingere nè più nè meno [1]. Si paragoni di grazia tutta questa dottrina con quella dei due suoi opuscoli giovanili, e si giudichi senza spirito di parte se il Gerdil non si manifesta altr'uomo da quel che fu ne' suoi primi anni. Qui non una parola, non un cenno di visione in Dio, non una rimembranza dell'essenza divina in quanto rappresentativa delle cose create. Che più? neppure una semplice citazione della celebre *Difesa del Malebranche*. E nondimeno l'argomento per sè richiedeva che si scoprissero i primi fonti e originarii della conoscenza; giacchè si trattava di mostrare la formazione in noi de' più fondamentali e primitivi concetti. E quello che diciamo di quest' opuscolo si può dire del pari di tutte le altre opere del Gerdil, dettate da lui quando coll' età era proceduto altresì nella scienza e nella maturità del giudizio; e quando lo strettissimo contatto col senno romano gli avea fatto scorgere i pericoli che si annidano in certe teoriche, in vista innocenti e pie. Da quel tempo innanzi l'origine dell'idee, alla quale egli costantemente attiensi, non è più la malebranchiana e neppure è la lockiana; ma sembra essere quella, a cui avea già accennato nel principio VII del primo libro de' suoi Principii metafisici, stabilendo questa proposizione: *La conoscenza dei rapporti, dell'ordine, della convenienza, della bellezza degli oggetti è diversa dalla percezione di questi stessi obbietti: così, quantunque si potesse concedere che tutte le idee ci vengano dai sensi, non seguirebbe che la conoscenza dei rapporti che sono fra queste idee vengaci dai sensi.* Questa sentenza che già gli riluceva alla mente, anche quando aderiva al Malebranche, andò poscia chiarendosi e rafforzandosi in lui passo passo che si scostava dagli opinamenti del metafisico francese, fino a diventare suo proprio sistema.

Noi non ci fermiamo più distesamente sopra codesto punto; ma preghiamo i lettori a consultare spassionatamente tutte le opere filosofiche dettate dal Gerdil in età matura e date da lui stesso alla luce, per convincersi che, tranne i primi anni, egli in fatto di origine della conoscenza seguì dottrine diversissime da quella del Malebranche. Onde gli farebbe grandemente ingiuria e mal rappresenterebbe la mente dell'illustre filosofo chiunque, ponendo in non cale la dottrina costante di tutta la sua vita scientifica, volesse assolutamente rappresentarlo come ontologista, perchè nella verde età si trovò avere scritti due opuscoli, l' uno de' quali non volle stampare ma lasciò inedito, l'altro fu da lui bastevolmente ritrattato nell'*Avvertenza*, di cui discorremmo più sopra.

[1] Ivi, *Corollario* III.

123. Ma soprattutto è ingiurioso al Gerdil ciò che afferma l'editor bolognese: crollar logicamente la scienza morale, se non si appoggia all'intuito ontologico. Nell'opera, di cui ragioniamo, il Gerdil cerca appunto l'origine del criterio morale per l'essenzial differenza tra l'onesto e il turpe, e non lo ripone in altro se non nell'ordine che risulta dai rapporti necessarii delle cose, ravvisati non in Dio ma nelle cose stesse. Si legga il § III, in cui scende l'Autore a stabilire in che consista il senso morale e la immutabile forma dell'onestà; e si vedrà come egli deriva l'idea di bene e di male dalla ragione di convenienza o disconvenienza che noi discopriamo nelle cose, in quanto riferisconsi al nostro essere ed al fine per cui siamo creati. Onde stanzia questa proposizione: *Quando l'uomo ravvisa e discerne l'ordine, ovunque ciò sia, anche in oggetti che a lui in niuna maniera appartengono, egli è naturalmente portato ad approvarlo ed a compiacersene.* Di che deduce qual corollario che, essendo un tal ordine fondato nella natura degli esseri creati, le cui relazioni sono immutabili, immutabile è la differenza tra il turpe e l'onesto. In tutto poi il discorso non ricorre ad altre fonti che alle percezioni sensibili e alla facoltà di conoscere il vero, cioè alla facoltà di scoprire i diversi rispetti che le cose hanno tra loro.

Ora è egli credibile che un uomo, il quale serbasse nell'animo alcun'ombra o alcun vestigio di Ontologismo, potesse parlare e filosofare in tal modo? Se il Gerdil non avesse mai scritta la *Difesa del Malebranche* e l'opuscoletto dei *Principii Metafisici*, si potrebbe mai cavare dalle altre sue opere argomento per persuadere che egli si fosse mai sognato l'Ontologismo? E se la cosa è così, qual'arte critica, o qual naturale buon senso insegna che la dottrina d'un Autore si debba giudicare non da venti volumi scritti in età matura, ma da due opuscoli dettati in giovinezza?

Conchiudiamo: Il Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil è tal sapiente, che dee senza contrasto riputarsi come il più gran filosofo del secolo scorso. Egli non ha mestieri de'due suoi opuscoli giovanili per mantenersi in quella splendida rinomanza, a che lo sollevarono la virtù del suo animo e la sublimità dell'ingegno. Venti volumi di svariatissime opere, in quasi tutti i rami del sapere umano, sorgono monumento non perituro di quella mente enciclopedica, e somministrano agli studiosi larga vena di profonda e soda dottrina. L'aver prima professato e poscia abbandonato il sistema del Malebranche, lungi dal detrarre alla sua gloria, la fa splendere di più smagliante luce, perchè mostra vie meglio la serenità di quella mente e il suo spassionato e sincero amore del vero. Nondimeno anche quei

due opuscoli giovanili concorrono alla sua riputazione; perchè, sebben fondati sul falso e appoggiati a ragioni facilissime a risolvere, son nondimeno scritti con tanta lucidità di esposizione e sottigliezza di raziocinio, che appena sarebbero potuti esser frutto di filosofo consumato, e come *ex ungue leonem* rivelano di buon'ora in quella giovinetta penna un futuro scrittore da tener luogo tra i primi.

ARTICOLO XIII.

Esame degli argomenti recati dal Gerdil in difesa del Malebranchianismo.

124. Bene sta, potrebbe dire taluno; sia pure che il Gerdil abbia nell'età matura rinunziato all'Ontologismo da lui professato in giovinezza; ciò non porta altra iattura che quella del suffragio di un nome illustre. Ma le intrinseche ragioni, che egli arrecò a sostegno del sistema nella sua celebre Difesa del Malebranche, non si snervano per questo; e finchè non vengono dimostrate false, esse continueranno a rafforzarlo.

Veramente io non vorrei concedere a chi così favellasse, che dal mutamento di opinione del Gerdil non venga in nulla stremato il valore degli argomenti da lui prima recati a pro dell'Ontologismo. Imperocchè non può ammettersi che egli disdicesse poscia il sistema, senza ammettere ad un tempo che egli abbia giudicate labili e vane le prove che prima glielo avevano persuaso. Ed ognun vede che il giudizio d'una mente così profonda non può non essere di grave peso nella bilancia. Del resto, checchè sia di ciò, codesta replica non importa altro se non l'invitarci a discutere in sè stesse le ragioni, che il Gerdil da giovinetto dettò in difesa dell'Ontologismo. Noi di buon grado accettiamo l'invito; e tanto più volentieri, in quanto siffatte ragioni sono quelle appunto di cui bene spesso si valgono gli odierni ontologi per propugnare la loro dottrina.

La precipua cura del Gerdil fu posta nel chiarire e francheggiare dalle oppugnazioni del Locke le dimostrazioni malebranchiane, contro le quali ragionammo più sopra. Oltre a ciò, tre ragioni egli apporta del suo a difesa dell'Ontologismo; e queste noi esamineremo in tre distinti paragrafi.

§ I.

Prova tolta dalla natura della percezione.

125. La prima ragione della quale il Gerdil conforta l'Ontologismo si è che le nostre percezioni non sono rappresentative. D'onde inferisce che non potendo altrimenti spiegarsi la conoscenza, se non in virtù di simiglianze intellettuali; uopo è ricorrere alle idee stesse divine, le quali ci rappresentino la natura delle cose e le loro immutabili relazioni.

Il fondamento, a cui egli si appoggia, si è che i Beati in cielo veggono Dio con percezione non rappresentativa; il che dimostra che la percezione non involge essenzialmente la rappresentanza dell'oggetto; giacchè quel che appartiene all'essenza di una cosa, non può levarlesi. [1]. Dunque non ci è ragione per cui le percezioni, che noi abbiamo quaggiù, debbano essere rappresentative; e piuttosto ci è ragione perchè non sieno. Conciossiachè la percezione in quanto

[1] « Io penso essere indubitato, e tutti i teologi ne convengono, che nella « visione beatifica i Beati non potrebbero vedere Iddio per una semplice *per- « cezione rappresentativa* della sua essenza, come, secondo il signor Arnaud, « la percezione che io ho del sole è una modalità dell'anima mia, essenzialmente « rappresentativa del sole; ma che per vedere Iddio a faccia a faccia sia d'uopo « che l'essenza di Dio sia l'oggetto immediato di questa visione o percezione; « e insomma, come parla S. Tommaso (p. I, q. 12, a. 5) sia d'uopo che l'es- « senza di Dio sia come la forma intelligibile dell'intelletto: *Cum aliquis in- « tellectus creatus vidit Deum per essentiam, ipsa essentia Dei est forma in- « telligibilis intellectus.* Di più tutti i teologi consentono con lo stesso S. Tom- « maso (art. 8 e 9) che l'intelletto il quale vede Dio, vede altresì in Dio, al- « meno in parte, le essenze delle cose create, che sono contenute eminente- « mente nella essenza di Dio; in guisa che questa divina Essenza, la quale « contiene in sè tutta la perfezione e la realità, la rappresenta all'intelletto « nella stessa maniera, nella quale colui che vede uno specchio, vede altresì « gli oggetti che sono in questo specchio rappresentati. Io non mi trattengo « a provare questa dottrina teologica; io la suppongo e me ne servirò per di- « fendere il principio del P. Malebranche combattuto dal sig. Arnaud. Se fosse « vero, come pretende quest'ultimo, che la percezione fosse una modalità del- « l'anima essenzialmente e per la stessa sua natura rappresentativa del suo og- « getto, ne seguirebbe che lo spirito non potesse percepire un oggetto se non « nella sua propria modalità; giacchè quello che conviene essenzialmente alla « percezione, deve convenire a qualunque percezione. Ora l'intelletto dei « Beati non percepisce l'essenza di Dio e le cose che vede in Dio nelle sue « proprie modalità; giacchè, come abbiamo accennato con tutti i teologi, nulla « può rappresentare all'intelletto l'essenza di Dio, se non questa essenza

alla sua natura è sempre la stessa, vuoi nella vita beata, vuoi nella vita presente; e però o in ambedue gli stati è rappresentativa o in nessuno. Al che s'aggiunge che la percezione, che noi abbiamo di una data verità, non differisce sostanzialmente da quella che ne hanno i comprensori nel cielo; i quali affermano certamente al par di noi che due angoli retti sono eguali tra di loro. Dunque, se essi proferiscono un tal giudizio in virtù di percezione non rappresentativa, perchè il medesimo non dee dirsi di noi?

Da prima potrebbe osservarsi che, anche supposta la verità di quella proposizione che la percezione de'Beati non sia rappresentativa, non ne segue per questo l'illazione che si pretende. Imperocchè potrebbe avvenire benissimo che il non essere rappresentativa la percezione dei Beati proceda dalla diversità dello stato in che essi si trovano in Cielo; e però quell'attributo sia essenziale alle nostre percezioni presenti, non attesa la generica ragione di percezione, ma stante la vita organica; in quella guisa appunto che possiam dire il corpo nostro essere essenzialmente corruttibile, benchè non gli competa più il corrompersi dopo la risurrezione finale. L'esser poi evidente che anche i Beati pensano come noi l'eguaglianza tra *due angoli retti*, prova soltanto che noi ed essi percepiamo la medesima verità; ma non prova mica che la percepiamo al medesimo modo e pel medesimo mezzo. Altrimenti, se dalla medesimezza dell'obbietto fosse lecito inferire la medesimezza del modo e del mezzo di conoscenza, potremmo dedurre che la nostra percezione non solo è simile nella sostanza a quella de'Beati, ma è simile altresì a quella di Dio; essendo certo che anche Dio afferma la stessa cosa di due angoli retti, l'esser cioè eguali tra loro. Laonde, se il proposto argomento avesse forza, ne seguirebbe che la nostra percezione non solo non è rappresentativa, perchè non è tale quella dei Beati; ma ancora che è sostanziale e identificata colla nostra essenza, perchè sostanziale e identificata coll'essenza di Dio è la percezione divina.

Ma lasciamo stare siffatte considerazioni e supponiamo che quel raziocinio corra speditamente a rigore di logica; nondimeno esso non prova nulla, essendo falso il principio da cui prende le mosse. Imperocchè non è vero esser dottrina comune de'teologi che la percezione de'Beati in cielo non sia rappresentativa; anzi gran parte

« stessa, in quanto ella è, come dice S. Tommaso, forma intelligibile dell'in-
« telletto. Dunque egli è falso che la percezione sia *essenzialmente* una moda-
« lità rappresentativa del suo obbietto ». *Difesa del sentimento del P. Malebranche sulla natura ed origine delle idee contro l'esame di Locke*. Dissertaz. preliminare, N. 22.

di essi, e segnatamente S. Tommaso, stabiliscono spiegatamente il contrario.

Quello che negano concordemente i teologi si è il farsi la visione beatifica in virtù di specie o forma intelligibile; ma la specie intelligibile per essi non è la percezione nè la rappresentanza ideale propria della percezione. La specie intelligibile precede l'atto conoscitivo ossia la percezione dell'oggetto, e serve a fecondar la potenza e determinarla all'azione. Onde soleasi chiamare altresì *specie impressa*, perchè ricevevasi passivamente dall'intelletto, e ricevevasi come elemento determinativo alla conoscenza e però come immagine virtual dell'oggetto; in quella guisa che il seme necessario a generare la pianta dicesi contenenza virtual della pianta.

Ma tutto ciò non ha che fare coll'atto della percezione, considerato formalmente in sè stesso. La rappresentanza ideale propria di esso atto appellavasi *specie espressa*, e più comunemente *verbo mentale*, che da S. Tommaso vien definito: *Conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens* [1].

Laonde dalla dottrina de'teologi non s'inferisce altro se non che la percezione o intellezion de'Beati non procede da alcuna *specie impressa*, cioè da alcun determinativo creato che informi l'intelletto e il muova ad emettere l'azione conoscitiva; bastando a ciò l'essere stesso divino che in modo ineffabile si congiunge con esso intelletto. Ma in niuna guisa può inferirsi che l'azione stessa conoscitiva, ossia la percezione, non sia rappresentativa. Anzi, a dir propriamente, dalla loro dottrina dee inferirsi il contrario. E per verità, la miglior parte de'teologi, sotto la scorta di S. Tommaso, son tutti concordi a stabilire che i Beati comprensori proferiscono anche essi il verbo mentale e che in virtù del medesimo veggono Dio. Si consulti il Suarez nel Trattato *De divina substantia eiusque attributis*, e troverassi con ragioni ed autorità fermata questa tesi: *Videntes Deum verbum creatum producunt, quo Deum ipsum videant* [2]. E la ragione è chiara; imperocchè se il Beato intende Dio, per questo stesso lo esprime intellettualmente: e per conseguente proferisce il verbo, che non è altro se non un'espressione intellettuale dell'obbietto.

S. Tommaso, favellando del verbo mentale, insegna che esso sempre si proferisce, sia che l'intellezione si faccia per *similitudinem*, cioè in virtù di specie impressa, sia per *essentiam*, cioè in virtù di

[1] *Summa theol.* p. I, q. 27, a 1.
[2] *Tractatus de Deo eiusque attributis* lib. 2, c. 11.

immediata unione coll'oggetto. Riferiamo per intero le sue parole: « Ogni intellezione in noi è qualche cosa che procede realmente da « un'altra, vuoi come i concepimenti delle quiddità di conoscenza « mediata procedono dai concepimenti delle quiddità di conoscenza « immediata, vuoi come il concetto attuale procede dalla cono- « scenza abituale. E ciò è universalmente vero di ogni cosa che da « noi si conosca, tanto se *veggasi per essenza*, quanto se veggasi « mediante alcuna similitudine. Imperocchè il nostro concetto è « effetto dell'azione intellettuale; sicchè anche quando la mente in- « tende sè stessa, quel concetto non si confonde con lei, ma è una « sua espressione prodotta dall'atto conoscitivo [1] ». Qui il S. Dottore non solo stabilisce come universalmente vero, *universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur*, che per la conoscenza si produce un'espressione dell'oggetto; ma determinatamente applica un tal principio alla conoscenza, non che astrattiva, ma intuitiva; *sive per similitudinem, sive per essentiam videatur*. Nè pago a ciò ne assegna ancora l'intima ragione con dire che effetto proprio dell'atto conoscitivo è appunto il concepimento ossia l'espressione ideale dell'obbietto: *Ipsa enim conceptio est effectus actus cognoscitivi;* sicchè eziandio quando l'animo intende se stesso, l'effetto di tale azione è un'espressione ideale del medesimo; *eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis*. E veramente, se la conoscenza è un discorso interno che lo spirito tiene con se stesso; come può concepirsi atto conoscitivo, senza che per ciò appunto siavi un verbo ossia una parola mentale?

Or se la visione beatifica inchiude il verbo, inchiude per conseguenza una rappresentazione e immagine dell'obbietto. Imperocchè tutti i teologi, con S. Tommaso alla testa, s'accordano a dire che il verbo è immagine e somiglianza della cosa intesa; e da ciò traggono ragione a spiegare perchè il Verbo Divino venga dall'Apostolo chiamato *Imago Dei invisibilis* [2]; *splendor gloriae et figura substantiae eius* [3]. Leggasi se non altro quell'articolo della Somma in cui

[1] *Omne intellectum in nobis est aliquid progrediens realiter ab altero, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur,* SIVE PER ESSENTIAM *videatur sive per similitudinem. Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis.* Qq. Disp. Quaestio 4. *De Veritate.*

[2] *Ad Coloss.* 1, 15.

[3] *Ad Hebr.* 1, 3.

S. Tommaso cerca: *utrum nomen imaginis sit proprium Filii*, e si vedrà come il S. Dottore, a dimostrare che sì, non apporta altra ragione se non questa: che l'eterno Figlio procede dal divin Padre come verbo, di cui è propria la simiglianza: *Quia Filius procedit ut Verbum, de cuius ratione est similitudo* [1].

E qui l'argomento stesso ci porta a fare un'importantissima riflessione, ed è che chiunque nega che la percezione intellettuale sia di natura sua rappresentativa, viene ad opporsi a quasi tutta la schiera de' Padri e de' Dottori cattolici; i quali, a spiegare in qualche modo l'ineffabile generazione del Verbo divino, si valgono come di similitudine dell'atto nostro intellettivo, pel quale produciamo in noi il concetto che è immagine ideale dell'obbietto. Non istaremo qui a rapportare tutte le loro autorità, ma bastino i due sommi lumi della scienza teologica, S. Agostino e S. Tommaso. Il dottore d'Aquino si esprime così: « La processione del Verbo in Dio ha ragione di « generazione, perchè Egli procede per via di azione intellettiva, « che è atto di vita proveniente da un principio congiunto al gene- « rato, e secondo ragione di simiglianza, perciocchè il concetto « intellettuale è simiglianza della cosa intesa [2] ». Il gran Vescovo d'Ippona poi in mille luoghi delle sue opere e segnatamente nei quindici libri *De Trinitate*, a farci intendere in qualche modo l'eterna generazione del divin Verbo e la sua perfetta simiglianza col Padre, reca in mezzo l'esempio dell'animo nostro allorchè conoscendo sè stesso produce un verbo mentale, espressivo di ciò che intende: *Cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia eius, ut ei sit par omnino et aequale atque identidem: quia neque inferioris essentiae notitia est sicut corporis; neque superioris, sicut Dei. Et cum habeat notitia similitudinem ad eam rem quam novit, hoc est cuius notitia est; haec habet perfectam et aequalem, qua mens ipsa quae novit est nota. Ideoque et imago et verbum est, quia de illa exprimitur, cum cognoscendo eidem exaequetur et est gignenti aequale quod genitum est* [3]. Dunque per S. Agostino, come per tutti i teologi, la notizia dell'oggetto, in quanto partorita in certa guisa dalla

[1] *Summa theol.* 1 p. q. 35. art. 2.

[2] *Processio Verbi in Divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae et a principio coniuncto, ut supra iam dictum est, et secundum rationem similitudinis; quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae.* Summa theol. 1. p. q. 27, art. 2.

[3] *De Trinitate* l. 15, c. XI. Più sopra nel capo X avea definito il Verbo mentale in questo modo: *Formata cogitatio ab ea re, quam scimus, verbum est quod in corde dicimus.*

mente, si appella verbo; e per ciò stesso è immagine dell' oggetto, perchè la notizia della mente importa simiglianza ideale colla cosa che si conosce: *Cum habeat notitia similitudinem ad eam rem, quam novit.*

§ II.

Prova tolta dall' immediata presenza di Dio in noi.

126. L'altro argomento del Gerdil si è l'esserci Dio immediatamente presente, attesa la sua immensità, e però non esserci ragione per cui non venga da noi percepito. « Qualunque volta, egli dice, « sia indubitabile e certissimo che l'essenza di Dio è immediatamente « presente allo spirito; la ragione, per la quale S. Tommaso esclude « qualunque specie creata per la rappresentazione degli oggetti che « sono eminentemente contenuti in Dio, avrà luogo altresì per esclu- « dere dalle nostre cognizioni in questa vita istessa tutte le specie « rappresentative delle scuole; poichè l'essenza di Dio immediata- « mente presente allo spirito può rappresentare ogni cosa [1] ».

Questo argomento è anche adoperato da altri ontologi; ma esso, come vedremo, non prova nulla.

S. Tommaso nella *Somma contro i gentili* stabilisce questa proposizione: *Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam* [2]; ed in conferma cita quel testo dell' Esodo: *Non videbit me homo et vivet* [3]. Nell' assegnarne poi le intime ragioni, ricava questa nostra incapacità dalla improporzione che passa naturalmente tra l'intelletto creato e la sostanza Divina. Onde afferma che sebbene l' essere di Dio sia per sè stesso il primo intelligibile e il supremo principio di tutta la conoscenza intellettuale; nondimeno è fuori la sfera degli obbietti proprii della facoltà conoscitiva creata, perchè eccede la virtù di lei. *Divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium; sed est extra facultatem intellectus creati, sicut excedens virtutem eius; sicut excellentia sensibilium est extra facultatem sensuum* [4].

Di qui apparisce manifestamente la vanità della prova ontologica, e la risposta da darsi a chiunque dalla divina immensità volesse

[1] Luogo citato n. 24.
[2] Lib. 3, c. 47.
[3] *Ex.* XXX, 20.
[4] *Contra Gentes* lib. 3, c. 54.

inferire la visione diretta di Dio. La risposta consiste in una distinzione: Iddio perchè immenso è intimamente presente al nostro spirito, distinguo: è presente come causa produttrice e conservatrice del nostro essere, concedo; è presente come obbietto di conoscenza, nego [1]. Acciocchè una cosa sia presente in questo secondo modo, non basta che essa non disti dalla potenza conoscitiva; ma è necessario che abbia ancora proporzione con la medesima. Conducete un miope nella cappella Sistina ed invitatelo a mirare il celebre Giudizio di Michelangelo. Se non gli somministrate opportune lenti, egli per vostro esortare non vedrà nulla. E pure l'oggetto è presente ed è in se stesso visibile. Tuttavia l'imperfezione della potenza visiva il ruba alla vista del riguardante, attesa l'imperfezione della potenza, che non è contemperata all'obbietto. Convien correggere il difetto di quella, aiutandola per mezzo dell'arte a mettersi in debita comunicazione con l'oggetto, per riceverne in modo acconcio alla visione l'influsso. Lo stesso, per quanto vale il paragone, può dirsi nel caso nostro. Iddio è per se stesso sommamente intelligibile ed è a noi congiunto per la sua onnipresenza. Ma l'occhio della mente nostra è difettivo ed incapace d'affissar direttamente le pupille in quel pelago di eterna luce. Per sollevarla a tanto è mestieri confortarne l'acume; e questo conforto, superiore alla sua condizione naturale, è quello che nomasi lume di gloria. *Virtus intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam. Ergo oportet quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat... Illa dicitur dispositio, qua intellectus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue lux gloriae dicitur* [2].

[1] La data distinzione è tolta quasi a verbo da S. Tommaso; il quale nella decimottava delle Quistioni disputate, cercando se Adamo nello stato dell'innocenza abbia veduto Dio per essenza, si propone appunto per obbiezione l'argomento qui recato dal Gerdil, colle seguenti parole: *Essentia divina est per se intelligibilis, utpote omnino a materia separata; est etiam animae ipsius hominis intima, cum in omnibus per essentiam Deus esse dicatur: cum igitur nullum esset impedimentum in anima hominis in statu innocentiae, videtur quod Deum per essentiam viderit.* Al che risponde come noi rispondemmo sopra, che quantunque Dio sia per sè intelligibile ed intimo all'anima, nondimeno non l'è unito in modo acconcio alla conoscenza, per difetto della mente umana che non ha la perfezione richiesta per tale unione. *Dicendum quod quamvis Deus sit per se maxime intelligibilis et adesset menti hominis in statu innocentiae; non tamen aderat ei ut intelligibilis forma; quia intellectus hominis nondum habebat illam perfectionem, quae ad hoc requiritur.* Qq. Disput. q. XVIII, a. I ad VIII. Gli ontologi provano il loro sistema colle obbiezioni già sciolte da secoli da S. Tommaso!

[2] *Contra Gentes* lib. 3. cap. 53.

Il che fu poscia definito nel Concilio Viennese sotto Clemente V colla condanna di quell' errore dei Beguardi: *Creatura intellectualis non indiget lumine gloriae ad Deum videndum beateque fruendum.*

E per chiarire la cosa con un esempio che gli stessi avversarii concedono, certamente l'essenza dell'anima nostra è a noi intimamente congiunta. Nondimeno essa non è da noi intesa direttamente; ma sol mediante i suoi atti. Onde ciò? Non certamente per difetto di presenza; giacchè nulla è sì presente all'intelletto, quanto la sostanza in cui esso risiede ed il principio da cui rampolla. Dunque è uopo dire che altro è esser presente, altro è esser obbietto di cognizione. Questo secondo riguardo non è identico al primo; potendo avvenire benissimo che si avveri l'uno e non l'altro.

Senonchè fora inutile affaticarsi a dimostrare una verità che lo stesso avversario è costretto alla fine di confessare. Il Gerdil nel difendere Malebranche dalle obbiezioni, non sempre irragionevoli, di Locke si riduce a dire che la causa della pretesa visione non è in sostanza l'unione che abbiamo con Dio in virtù della sua onnipresenza, ma un'altra unione particolare che abbiamo in virtù dell'azione per cui Iddio ci manifesta sè stesso, ossia le idee che in se contiene [1]. Il che significa in altri termini che questa causa non è la presenza, ma la volontà di Dio; e che noi vediamo in Dio ogni cosa, perchè Dio così vuole. Ma come sa egli che Dio così voglia? Nol sa per fermo come illazione dell' onnipresenza divina; perchè egli confessa che l'essere Iddio *intimamente presente ed unito alle nostre anime, senza dubbio non basta a inferire che noi percepiamo attualmente le idee, le quali sono in Dio.* Dunque convien dire che il sappia in virtù di qualche altro argomento diverso dall'anzi-

[1] « L' unione più universale e più essenziale che Dio abbia con le sue creature, co' corpi egualmente che cogli spiriti, per la quale Dio è intimamente « presente ad ogni cosa e che vale il fondamento di tutte le altre unioni, o « azioni, per cui Dio può unirsi alle sue creature modificandole in infinite guise; « questa unione, io dico, è quella per la quale Dio dà e conserva l'essere alle « sue creature. Or questa unione, di cui intende parlare il P. Malebranche « quando dice che Dio è sempre intimamente presente ed unito alle nostre anime, senza dubbio non basta ad inferire che percepiamo attualmente le idee, « le quali sono in Dio: ma questa unione però fa sì che Dio può in seguito, « come causa esemplare di tutti gli enti, unirsi più particolarmente all'anima, « e per questa unione e azione particolare cagionare in quella una tal passione « che sia la percezione dell'idea (la quale impressiona l'anima e su di essa « opera); idea che è, come ho già detto, la medesima Divina Essenza in quanto « è rappresentativa di un'ente esistente o possibile». *Difesa* ec. parte 6. cap. 1. N. 6.

detta unione; e però essa di per se sola non prova nulla. Nè vale il soggiungere che quella unione *fa sì* che Dio possa in seguito, come causa esemplare di tutti gli enti, unirsi più particolarmente all'anima, e così cagionare in essa la Visione diretta. Imperocchè dalla possibilità non può argomentarsi all'atto. Onde se l'onnipresenza fa solamente *che Dio possa in seguito unirsi all'anima* nel modo richiesto alla visione; essa non costituisce una prova dimostrativa della tesi ontologica.

§ III.

Prova tolta dai diversi gradi di perfezione delle cose create.

127. Il terzo argomento, di cui si vale il Gerdil, si è che noi abbiamo prima l'idea di Dio, e dalla idea di Dio procediamo alla conoscenza delle creature. Per dimostrare ciò, egli ricorre alla quarta prova, che S. Tommaso adduce nella sua Somma per l'esistenza di Dio con queste parole: *Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissimum* [1]. Sopra un tal principio il Gerdil fonda il seguente discorso: L'intelletto nostro, secondo S. Tommaso, non può giudicare de'gradi diversi di entità delle creature, e neanche riconoscerli come tali, se non in quanto li riferisce alla Somma perfezione, che è la sola regola per cui egli possa giudicare della loro maggiore o minor perfezione. Ora nulla si può riferire ad una regola, che non si conosca. Dunque, secondo gli stessi principii di S. Tommaso, il nostro intelletto dee prima conoscere la sovrana perfezione, che è Dio, e per mezzo di essa apprender poi i differenti gradi di perfezione proprii delle creature [2].

Povero S. Tommaso! Convien dire che la luce della sua mente angelica si ecclissasse in modo singolare; e che egli, sì ammirato pel rigore della sua logica, si ponesse qui fanciullescamente in contraddizione con sè medesimo. Imperocchè in quella stessa quistio-

[1] *Summa Theol.* I. p. q. 2, art. 3.
[2] *Difesa* ecc. dissert. prelim. n. 26.

ne, in cui stabilisce che noi dalle creature saliamo alla conoscenza di Dio, avrebbe stabilito un principio da cui segue il contrario, cioè che da Dio si discende alla conoscenza delle creature! Ma per poco che si rifletta si vede subito che il S. Dottore è immune di tanto abbaglio; giacchè il principio stabilito da lui nel luogo allegato riguarda non l'ordine logico della generazion delle idee, ma l'ordine ontologico della sussistenza reale delle cose. Egli non dice che non può sorgere in noi la conoscenza del più o meno perfetto, senza prima conoscersi il sommamente perfetto; ma dice solo che non può esistere il più o il meno perfetto, senza che esista il sommamente perfetto. Laonde conchiude che dall'esistenza di quello possiamo e dobbiamo inferire l'esistenza di questo.

La legittimità di tale interpetrazione si rende manifesta non solo dal perchè S. Tommaso non potea così bruttamente contradirsi in una stessa quistione; ma ancora dallo scopo prefisso a quell'articolo, il quale è inteso a provar l'esistenza di Dio, non a spiegare l'origine delle idee. Si manifesta altresì dall'esempio che l'Aquinate soggiunge dicendo: *sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido.* È chiaro che egli non intese dire che l'idea di ciò che è massimamente caldo è ragione per cui intendiamo ciò che è più o meno caldo. Imperocchè chi ha provato mai la sensazione del calorico puro, o è stato nella sfera del fuoco immaginata da Aristotile, per acquistar conoscenza del massimo caldo? E quand'anche avesse provato l'uno e fosse stato nell'altra, chi dice a lui che quello appunto è il grado più alto di calore possibile? Stranissimo adunque sarebbe il pretendere che non si possa avere idea del più e del meno nel genere di calore, senza aver prima l'idea del massimo in quel medesimo genere. Ma S. Tommaso non dice ciò; dice bensì che il calore crescente o scemante nei diversi corpi prova l'esistenza di un altro corpo a cui il calore appartenga essenzialmente (si appelli pure fuoco o calorico, del nome non monta); siccome in egual modo i fisici dagli effetti magnetici, che con più o meno intensità si manifestano nei corpi, deducono l'esistenza dell'etere magnetico.

128. Il Gerdil si fa veramente codesta obbiezione, cui egli chiama *abbastanza forte;* ma per risolverla ricorre ad una distinzione del tutto arbitraria. Ascoltiamo lui stesso. « Non è necessario, po-
« trebbe dirsi, avere l'idea del sommo calore per accorgersi che il
« calore, il quale si sente oggi, è il più grande che siasi mai sen-
« tito; dunque neppure è necessario aver l'idea d'una somma per-
« fezione per giudicare dei gradi maggiori o minori di perfezione.

« Io rispondo, che l'anima sente in sè stessa il calore, giacchè il
« calore è una delle sue modificazioni: epperò ella non ha bisogno
« di sentire l'estremo calore per giudicare che il calore, il quale
« essa sente oggi, è più vivo di quello che sperimentò ieri. Ma per
« ciò che riguarda i gradi di perfezione, siccome essa non li sente
« in sè medesima, così nè anche ne può giudicare; salvochè para-
« gonandoli con un termine ovvero un'idea che ne sia come la re-
« gola e la misura comune [1] ».

Con pace di questo ingegno, cui io ho in altissima venerazione, una tal differenza sembrami introdotta senza fondamento e per solo bisogno di fuggire la forza dell'obbiezione. Importa poco che il calore si senta e il grado di perfezione non si senta; ciò non ha che fare col giudizio intorno al più ed al meno in entrambi i casi. Se io giudico che un dato calore è maggiore di un altro, io eseguisco un atto simile a quello col quale giudico che una data perfezione è maggiore di un'altra. Se dunque per fare quel primo paragone io non ho bisogno d'aver per regola l'idea del massimo; perchè ne avrò bisogno per fare il secondo? Ma, per levar via ogni scrupolo, prendiamo un esempio di cose non soggette ai sensi. Il numero certamente è obbietto intelligibile; perciocchè il Gerdil vuole che noi il conosciamo negli archetipi divini. Or noi distinguiamo un numero maggiore a rispetto d'un numero minore, verbigrazia il dieci a rispetto del sette; e nondimeno per confessione dello stesso Gerdil non abbiamo l'idea del numero massimo ossia infinito in atto, perchè il numero massimo ed attualmente infinito ripugna [2]. Ecco dunque una conoscenza del più e del meno intorno a cosa soprassensibile, senza bisogno dell'idea del sommo. Lo stesso dicasi dell'estensione, dell'armonia, della bellezza e di mille altre cose, nelle quali giudichiamo del più e del meno, senza aver positiva idea del massimo loro grado. E perchè non dee dirsi altrettanto del giudizio intorno alla perfezione?

Dirai: eppure non sembra possibile il paragone, necessario a concepire il più ed il meno, senza un'idea che ne sia come la regola e la misura comune. Verissimo. Ma sapete voi qual è quest'idea? Non è l'idea positiva del massimo in quel genere; è bensì l'idea di quella quiddità o essenza astrattamente considerata. Io non posso concepire il maggiore o minor numero, se non ho l'idea del numero;

[1] *Difesa* ecc. Dissertaz. prelim. n. 28.

[2] Saggio di una dimostrazione matematica contro la esistenza eterna della materia e del moto.

non posso concepire il più o meno caldo, se non ho l'idea del calore; non posso concepire il più o meno esteso, se non ho l'idea dell'estensione; non posso concepire il più o meno giusto, se non ho l'idea della giustizia; del pari non posso concepire il più o meno perfetto, se non ho l'idea della perfezione. Ma siccome ad aver l'idea del numero, in quanto tale, e del calore e della estensione e della giustizia, non è mestieri ch'io concepisca un numero infinito, un'estensione infinita, un calore infinito, una giustizia infinita; così ad aver l'idea della perfezione e dell'essere, non fa d'uopo aver l'idea della perfezione infinita o dell'essere infinito. Ho bisogno soltanto d'averne l'idea astratta; la quale può dirsi infinita negativamente, in quanto per ciò stesso che è astratta, prescinde da circoscrizioni e da limiti. E nel vero come a giudicare della somiglianza e della egualità basta aver nella mente l'idea astratta di una forma, in cui si veggano convenire più cose; così parimente a giudicare della dissomiglianza e della disparità basta aver nella mente il concetto di essa forma di cui si veggano alcune cose partecipare, altre non partecipare; alcune partecipare in un modo, altre in un altro.

Nè ad alcuno verrà in mente di dire col Malebranche che l'essere si pensa infinito per ciò stesso che non si pensa nè come finito, nè come infinito [1]. Ciò non solamente è falso, ma è anche contraddittorio. È falso perchè, come a concepire il finito non basta prescindere dall'infinità, ma bisogna positivamente pensare de'limiti nella perfezione; così, per la medesima ragione dei contrarii, a concepir l'infinito non basta prescindere dalla limitazione, ma bisogna positivamente pensarla rimossa. In secondo luogo è contraddittorio; perchè il dire che si pensa l'infinito per ciò stesso che si pensa l'essere nè finito nè infinito, equivale a dire che si pensa l'infinito per ciò stesso che non si pensa. Il Malebranche, come tutti gli ontologi, cade in errore, perchè crede falsamente che pensare l'essere astrattissimo sia lo stesso che pensar Dio. Ma noi abbiamo già mostrato altre volte l'assurdità di tale opinione, e più largamente ne discorreremo a suo luogo. L'idea dell'essere astrattissimo e universalissimo non è nè l'idea di Dio, nè l'idea delle creature, perchè prescinde dall'uno e dalle altre; è bensì l'idea di ciò che è in quanto

[1] *Non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini, de cela seul que nous concevons l'être sans penser s'il est fini ou infini. Mais à fin que nous concevions un être fini il faut necessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, la quelle par conséquent doit précéder.* Luogo sopra citato.

è, senza badare in che modo esso sia. E tal'idea è necessaria nella mente per concepire il più ed il meno nella perfezione, cioè i diversi gradi di essere. Quando poi si parla non più di concetti ideali, ma di sussistenze reali, il negozio corre altrimenti; perchè non potendo esistere l'astratto indeterminato, il quale si avvera sol nella mente; l'esistenza del più e del meno nella perfezione, ossia dell'essere partecipato, dimostra irrepugnabilmente l'esistenza del massimo nella perfezione ossia dell'essere per essenza; e questo è l'intento di S. Tommaso nel passo allegato.

ARTICOLO XIV.

Se l'Ontologismo tragga origine dalla dottrina di S. Agostino e di altri Dottori della Chiesa.

129. Citazione obbligata presso gli Ontologi si è l'autorità di S. Agostino, e poscia quella altresì di S. Anselmo e di S. Bonaventura, per dimostrare che il loro sistema non tira origine dall'opinare scapestrato dei novatori, o dal misticismo entusiasta dei filosofi Alessandrini, ma bensì dalla sapienza antica di solenni, venerati ed ortodossi maestri. In tal modo essi sperano di francheggiare sotto l'usbergo di nomi irreprensibili una dottrina, a cui reca troppo grave pregiudizio la memoria di quasi tutti i suoi principali propugnatori. Ma quanto si citino a torto in pro dell'Ontologismo quei nobilissimi Dottori, può conoscersi leggermente da chiunque voglia leggerli senza traveggole agli occhi. Ciò noi ci studieremo di far noto nel presente articolo.

§ I.

S. Bonaventura.

130. Gli Ontologi si appoggiano massimamente sopra un opuscolo intitolato: *Itinerarium mentis in Deum*; nel quale il Santo usa alcune formole che, staccate dal contesto, potrebbon sembrare di favorire, almeno alla grossa, l'Ontologismo. Così, per recarne qualche esempio, nel capo secondo si dice che Dio è la ragione di tutte le cose, e la regola infallibile e la luce di verità in cui tutti i veri riluceno: *Patet quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis*

et lux veritatis in qua cuncta relucent. Più sotto nel medesimo capo apportasi l'autorità di S. Agostino là dove afferma che Dio suprema verità è quegli che accende il lume di ogni retto ragionatore, e si soggiunge apparir quindi come cosa manifesta che la mente nostra dee esser congiunta all'eterna verità, non potendo percepir nulla come vero, se da quella non le viene insegnato: *Omnis igitur, ut dicit Augustinus in libro de vera religione, vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam nitimur pervenire. Ex quo manifeste apparet quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere.* Più espressamente nel capo quinto, parlandosi della contemplazione di Dio nel concetto di ente, si dice che un tal concetto ci rappresenta l'essere divino, e deplorasi la cecità di coloro che non si accorgono di ciò che veggono fin da principio e senza di cui non potrebbero veruna cosa conoscere: *Restat igitur quod illud esse est esse divinum. Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere.*

131. Ma da prima egli è per verità singolare che, a discoprire che cosa pensi in una quistione filosofica uno scrittore, si debbano consultare non le sue opere scientifiche, ma i suoi opuscoli ascetici; nei quali egli si propone non tanto d'istruir l'intelletto, quanto d'infiammare la volontà. L'ultimo capitolo del detto opuscolo, trattando del supremo termine di spirituale contemplazione, parla delle estasi e de' rapimenti in Dio e del totale riposo dell'anima nel sommo Bene; e l'Autore ci avverte che intorno a tali cose dee interrogarsi la grazia, non la dottrina: *Si autem quaeris quomodo haec fiant? Interroga gratiam non doctrinam.*

Un'opera adunque tutta ripiena di sensi mistici e di figure, e nella quale l'Autore intende condurci a Dio non per investigazione di mente, ma per ascendimento di cuore, *ascensu cordiali;* può mai esser norma non soggetta ad equivoco per discernere una sentenza appartenente al mero ordine razionale? Anzi può in essa cercarsi quella castigatezza logica e precisione di parole scientifiche, che si addicono alla severità di una trattazione scolastica? Se si vuol conoscere qual sia l'opinione di S. Bonaventura nella presente quistione, si leggano le altre sue opere dottrinali e segnatamente i profondi suoi scritti sopra il Maestro delle sentenze. In essi sono moltissimi luoghi, ne'quali il S. Dottore dichiara espressamente di non ammettere altra cognizione di Dio nei termini naturali, se non quella che si astrae dalla considerazione delle cose create. Basterà per tutti questo sol passo, di cui niente può esserci di più esplicito: *Cum non*

cognoscamus Deum, nisi per creaturas, nos eum non nominamus, nisi per nomina creaturarum [1].

In secondo luogo nello stesso *Itinerario* ci ha non poche frasi, che sono all'Ontologismo manifestamente contrarie. Così nel capo primo si dice che nella presente condizione dell'uomo l'universo creato è la scala per cui ascendiamo a Dio: *Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum.* Parimente nell'additarci il cammino per venire a Dio c'insegna che il primo passo è la preghiera, il secondo la vita santa, il terzo l'attendere alla contemplazione del vero, e in questa contemplazione sollevarsi grado per grado fino a giungere all'eccelso monte, dove in Sionne si miri il Signore: *Primo orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio spectaculis veritatis intendendum, et intendendo gradatim ascendendum quousque veniatur ad montem excelsum, ubi videtur Deus Deorum in Sion* [2].

Gli Ontologi non sono obbligati a leggere tutte le opere di S. Bonaventura; ma certo fa meraviglia, come essi in quelle stesse che leggono si abbattano sempre nei soli passi che hanno apparenza di fare al loro proposito, e mai non s'avvengano in alcuno di quelli che apertamente lor contraddicono. Comunque ciò sia, a rimuovere ogni ombra di opposizione nelle parole del S. Dottore prese così alla spicciolata, procacciamo di metterne in chiaro la mente dal contesto del libro.

132. Egli in quel suo opuscolo si propone di addestrar l'uomo alla contemplazione e quindi all'amore di Dio; e dice che alla cognizione di Lui dobbiamo ascendere per tre gradi, ciascun dei quali si divide in due formando come una scala a sei piuoli. Il primo di questi gradi si è di considerare Dio per l'universo sensibile, che n'è come il vestigio; il secondo di considerarlo nel nostro spirito, che n'è come l'immagine; il terzo di considerarlo nell'istessa luce dei razionali concetti, che n'è come il segnacolo: *Contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam super nos; extra nos per vestigium, intra nos per imaginem, supra nos per lumen quod est signatum super mentem nostram.* Pertanto dopo averci trattenuto nella contemplazione della potenza, sapienza e bontà di Dio, attraverso lo spettacolo della natura, e la considerazione delle tre potenze dell'anima, memoria, intelletto e volontà; ci solleva nel capo quinto a quel terzo grado di conoscenza, invitandoci a contemplar

[1] *In lib.* I. *sent.* Dist. XXII, art. 1. q. III.
[2] *Itinerarium mentis in Deum* Cap. 1.

Dio nell'idea di ente in quanto è puro atto, scevro d'ogni mistura di potenzialità e di difetto; e di Dio così considerato afferma, essere il primo a venire nel concepimento dell'intelletto, *primo cadit in intellectu.*

Or ad intendere che cosa importi secondo il S. Dottore che l'idea di Dio, in quanto atto purissimo, sia la prima nell'intelletto; uopo è rifarsi al capo terzo, dove spiegasi l'ordine con che procediamo nel formarci idee chiare e distinte delle cose. Egli comincia dallo stabilire che la chiarezza e distinzione della conoscenza si origina dalla dilucida e distinta percezione dei termini, onde constano le proposizioni e le inferenze. Questi termini poi non si possono intendere distintamente e chiaramente, senza intendere le quiddità espresse per essi, ed esplicabili per via di definizione. Ma la definizione non può farsi se non mediante concetti più generali, che chiariscano il definito, fino a giungere al concetto più semplice di tutti e generalissimo, che è quello di ente. Dunque il concetto universalissimo di ente è necessario per comprendere chiaramente e distintamente la definizione di qualunque siasi natura in particolare. E qui egli osserva che, dividendosi l'ente universalissimo in ente infinito e finito, assoluto e relativo, necessario e contingente, e non potendo le privazioni e i difetti concepirsi senza le opposte perfezioni; ne segue non potersi acquistare perfetta e distinta conoscenza del secondo membro della dianzi accennata divisione, senza che l'intelletto venga aiutato dall'idea del primo. Onde il concetto che vuol considerarsi come previo a tutti gli altri, almeno per anteriorità di natura, allorchè dall'universalissima idea dell'ente procediamo a formarci nozioni chiare e distinte delle singole cose, è il concetto dell'ente riguardato non più come astrattissimo ed indeterminato, ma come infinito ed atto puro [1].

[1] *Operatio virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad superna et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius peculiaris substantiae. Nec ens per se concipi potest nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt unum, verum, bonum. Ens autem cum posset cogitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ut ens secundum quid et ut ens simpliciter, ut ens in parte et ut ens totaliter, ut ens transiens et ut ens manens, ut ens per aliud et ut ens per se, ut ens permixtum non enti et ut ens purum, ut ens dependens et ut ens absolutum, ut ens posterius et ut ens prius, ut ens mutabile*

Assai chiaro si conosce che tutto ciò non ha che fare coll'Ontologismo. Imperocchè da questa dottrina del Serafico Dottore non altro può ricavarsi se non che il concetto di Dio è il primo a cui veniamo dopo il concepimento dell'ente astrattissimo, e che esso è necessario per conseguire non una qualunque cognizione, ma una cognizione compiuta e perfetta degli esseri creati. Questo non basta all'Ontologismo, il quale pretende che l'idea di Dio non sia preceduta in noi da verun altro concetto, neppure da quello dell'ente astrattissimo; e che questa idea sia Dio stesso direttamente veduto, e si richiegga non solo a perfezionare, ma onninamente a produrre in noi la cognizione delle cose create. Per tre capi adunque S. Bonaventura è lontanissimo dalla dottrina ontologica. Prima, perchè vuole l'idea di Dio per la sola risoluzione e analisi perfetta de'concetti che riguardano le creature: *Non venit intellectus noster ut plene resolvens ad intellectum alicuis, etiam creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti.* Il che appartiene all'ordine della conoscenza riflessa, non della conoscenza diretta. In secondo luogo, perchè ammette che noi contempliamo Dio nel concetto della mente, per cognizione astrattiva, non già nella propria sostanza per intuitiva visione. In terzo luogo, perchè ci fa venire all'idea di Dio dopo il concetto dell'ente astrattissimo, in quanto per appuramento del medesimo e rimozione d'ogni potenzialità ci adergiamo a contemplar l'essere come atto purissimo ed infinito.

133. Di qui segue che non venendo noi al concetto di ente astrattissimo nell'ordine della conoscenza diretta, se non per la considerazione delle creature; è manifesto che, considerato nei suoi primordii l'intero svolgimento ideale, noi non discendiamo da Dio alle creature, bensì dalle creature saliamo a Dio. E ciò è dal S. Dottore insegnato manifestamente in cento luoghi, dei quali alcuno fu riferito più sopra. Aggiungiamone per corona un altro esplicitissimo ed impossibile ad alterarsi dal proprio senso: *Dicendum quod quia relucet causa in effectu et sapientia artificis manifestatur in opere; ideo Deus, qui est Artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur. Et ad hoc duplex est ratio: una est propter convenientiam, alia propter indigen-*

et ut ens immutabile, ut ens simplex et ut ens compositum: cum privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones; non venit intellectus noster ut plene resolvens *ad intellectum alicuius, etiam creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod ens simpliciter et aeternum est, in quo sunt rationes omnium in sua puritate.* Itinerarium mentis in Deum. Cap. III.

tiam. Propter convenientiam, quia omnis creatura magis ducit in Deum quam in aliquid aliud. Propter indigentiam, quia cum Deus tamquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu; quasi materiali luce indiget anima; ut cognoscat ipsum, scilicet per creaturas [1]. Qui abbiamo premesse e illazioni del tutto contraddittorie a quelle degli ontologi. Gli ontologi dicono che Dio essendo la somma luce spirituale è sommamente conoscibile in sè stesso dall'intelletto nostro; S. Bonaventura stabilisce tutto l'opposto, cioè che per ciò appunto che Dio è somma luce spirituale, non è obbietto direttamente conoscibile dalla mente nostra. *Cum Deus, tamquam lux summe spiritualis, non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu nostro.* Gli ontologi inferiscono che le creature, non avendo propria intelligibilità, son da noi conosciute nella luce che si riverbera sopra di loro dall'intuito di Dio; S. Bonaventura per contrario deduce che la mente ha bisogno piuttosto della luce che raggiasi dalla contemplazione delle creature per conoscere Dio: *Quasi materiali luce indiget anima, ut cognoscat ipsum, scilicet per creaturas.*

134. Una sola cosa potrebbe attribuirsi a S. Bonaventura, ed è che egli sembra ammettere la dimostrazione dell'esistenza di Dio *a priori*, cioè dal concetto stesso di ente purissimo ed attualissimo. Imperocchè dopo aver detto che il primo a cadere nella considerazione dell'intelletto, dopo la divisione dell'ente astrattissimo, è l'Ente che sia puro atto; soggiunge che esso non può pensarsi come non esistente: *Non potest cogitari non esse; quia cum sit purissimum, non potest cogitari nisi in plena fuga non esse, sicut et nihil in plena fuga esse.* Onde, secondo lui, le creature ci fanno astrarre il concetto di ente universalissimo; la partizione poi di esso ci mena al concetto di Ente attualissimo, nel quale addentrandoci scorgiamo l'esistenza identificata coll'essenza. Ma, checchè sia del valore di questo discorso, certo è che esso appartiene a un'altra quistione tutta diversa dall'Ontologismo; giacchè l'Ontologismo non si appaga della dimostrazione di Dio *a priori*, ma ne vuole la diretta ed immediata visione.

Quanto poi a quella proposizione che l'intelletto nostro è congiunto alla prima verità, cioè a Dio, da cui viene ammaestrato; il S. Dottore abbastanza fa intendere che egli parla di unione non immediata ma mediata. Imperocchè egli richiede tal unione per ispiegare l'obbiettiva necessità dei nostri giudizii e raziocinii, e la de-

[1] *In librum I, Sentent.* Distinct. III, act. I, q. II.

duce dall'esemplarità dell'arte divina; la quale, essendo impressa nelle cose create, fa sì che queste abbiano attitudine ed abitudine di rappresentarla a noi. *Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia in rei materia, quia est contingens; nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio si non esset in re. Venit igitur ab exemplaritate in aeterna arte, secundum quam res habent abitudinem et aptitudinem ad invicem ad illius aeternae artis repraesentationem* [1]. La sua dottrina in ciò non è diversa da quella di S. Tommaso, secondo il quale le cose create, in quanto per virtù della loro forma imitano gli archetipi eterni, sono abili a rappresentarci l'arte divina e a congiungerci così a Dio; la cui voce per loro mezzo ascoltiamo, in quella guisa appunto che ottimamente può dirsi ricevere gli ammaestramenti di Raffaello chiunque ne contempla i meravigliosi dipinti.

§ II.

S. Anselmo.

135. Saremo brevissimi nel presente paragrafo, sembrandoci la cosa assai più manifesta della precedente. E nel vero qual sia, sopra questo punto della conoscenza di Dio, l'opinione di S. Anselmo, non può essere dubbioso a qualunque consulti il suo *Monologio*. Quivi si pare a chiarissime note esser ferma sentenza del S. Dottore, che Dio non si conosce altrimenti dall'uomo nell'ordine naturale, se non per via di raziocinio che muova dalla considerazione dell'universo sensibile. Nei primi quattro capi di quel suo libro egli s'innalza alla conoscenza di un solo Dio, come sommamente grande, sommamente buono, sommamente perfetto, ora deducendolo dall'esistenza de' beni partecipati e finiti, ora dalla contingenza e mutabilità delle cose visibili, ora dalla gradazione nelle perfezioni che rilucono nell'universo. Nel capo poi sessantesimosesto afferma, che Dio non può percepirsi da noi nella presente vita in sè stesso, ma bensì mediante gli esseri da lui distinti. *Cum igitur pateat quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud.* Il perchè ci consiglia a rivolgerci colla considerazione sopra di noi medesimi profondandoci nel nostro spirito, per ivi specolar Dio come in immagine a Lui più somigliante. Attesochè tanto più altamente vien conosciuta l'Essenza creatrice, quanto è più vicina a lei la creatura

[1] Opuscolo cit. c. III.

nella quale essa viene indagata. *Procul dubio tanto altius creatrix essentia cognoscitur, quanto per propinquiorem sibi creaturam indagatur*. Quindi nel capo sessantasettesimo conchiude che giustamente la mente umana può dirsi specchio a sè medesima di Dio, in quanto essa nel suo proprio essere va specolando l'immagine di Colui, che non può vedere di faccia a faccia. *Aptissime igitur sibimet esse speculum dici potest; in quo speculatur, ut ita dicam, imaginem Eius, quem facie ad faciem videre non potest* [1]. Non è questa una dottrina diametralmente opposta all'Ontologismo?

136. Nel solo *Proslogio* ci ha un passo che potrebbe a prima giunta dar vista di favorire gli ontologi, là dove si dice che l'animo umano vedendo la luce intellettiva e la verità, vede Dio: *Aut potuit omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit Te* [2]. Ma ognuno s'accorge che questa formola si spiega benissimo per visione indiretta e mediata, quale si ha da chi mira la partecipazione e l'immagine di una cosa; come appunto dicesi vedere il sole chi mira i raggi luminosi che dal sole si diffondono. E che questo sia il senso delle parole di S. Anselmo, apparisce manifestamente dal soggiungere che fa subito, vedersi Dio in certa guisa, ma non come è: *Quia vidit Te aliquatenus, et non sicuti es*; e molto più da quello che spesse volte ripete nel capo primo del medesimo libro, che Dio non è mai veduto da noi, e che l'aspetto suo ci è nascosto: *Nunquam Te vidi, Domine Deus meus*. E parlando della sua anima dice a Dio: *Anhelat videre Te, et nimis abest illi facies tua*. S. Anselmo dunque afferma ripetutamente e rincalza, che noi non vediamo mai Dio, *nunquam te vidi*; gli ontologi per contrario mantengono che noi sempre vediamo Dio, *semper videmus*; si può pensare opposizione più recisa e lampante? Nondimeno essi si ostinano a sostenere che la pensano con S. Anselmo. Vuol dire che nella mente loro il *sì* s'identifica col *no*, e il *semper* col *non mai*. Quello che S. Anselmo sostenne si fu la dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, deducendola dal concetto che abbiamo di lui come di *Ente* perfettissimo, *quo maius cogitari nihil potest* [3]. Ma ciò, come avvertimmo più sopra a proposito di S. Bonaventura, non ha che fare colla visione ontologica.

137. Noi pensiamo con S. Tommaso che il derivar l'esistenza di Dio dal semplice concetto di ente sommo o perfettissimo o attua-

[1] *Monologium* cap. 67.
[2] *Proslogium* c. XIV.
[3] *Proslogium* c. II e III.

lissimo sia un arbitrario passaggio dall'ordine ideale al reale, e che l'esistenza del supremo fattore debba dedursi dall'esistenza delle sue fatture. Ma checchè sia di questo nostro opinare, cui non è qui il luogo di difendere, se agli ontologi non piace, tal sia di loro; si appiglino pure alla sentenza contraria. Ma non la confondano coll'intuito, se non vogliono far increscere bonamente o della loro semplicità o della loro mala fede. Se vogliono seguire S. Anselmo, si contentino di dire che noi oltre la conoscenza che abbiamo di Dio per la considerazione del mondo sensibile e per la riflessione sopra il nostro spirito, possiamo ricavarne l'esistenza affisando il suo semplice concetto di Ente perfettissimo, di cui non può pensarsi un altro maggiore. Qui fermino il passo; e niuno oserà combatterli, se non come sostenitori di una dottrina più o men ragionevole, per la quale nondimeno possono citare l'autorità di due gran luminari della Chiesa, S. Anselmo e S. Bonaventura. Ma se, non paghi di tanto, vogliono di più sostenere la visione diretta e immediata di Dio, abbiano almeno la discrezione di non abusare nomi così venerati; e dicano lealmente di seguire quella dottrina come un trovato del proprio ingegno.

§ III.

S. Agostino.

138. Per non allungarci di troppo, staremo contenti a recare alcuni soltanto dei molti passi, nei quali S. Agostino nega assolutamente la visione diretta di Dio, ed additeremo la chiave della soluzione dei testi in apparenza contrarii.

E quanto alla prima di queste cose, non ci ha mezzo più opportuno a chiarire qual sia la sentenza di questo gran Padre intorno al modo in cui vediamo Dio in questa vita, che l'esame di quei luoghi onde egli si pone esprofesso a trattarne. Sì fatti luoghi sembrano essere massimamente due: il capo *De ideis* nel libro delle *ottantatre quistioni*, e l'opuscolo *de videndo Deo* indirizzato a Paolina. Diciamo d'amendue alcuna cosa. E cominciando dal primo, in esso S. Agostino prende a parlare dell'idee, in quanto sono gli archetipi eterni della mente divina; e dopo averne dimostrata la necessità e la rilevanza, afferma che la sola anima ragionevole è capace d'intuirle mediante l'intelletto che è come il suo occhio spirituale ed interno: *Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, idest ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo*

suo interiori atque intelligibili [1]. Poscia soggiunge subito che ciò non si avvera di ogni anima ragionevole, ma di quelle solamente che sono anime sante. *Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et qualibet; sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea.* Or chiediamo agli ontologi se il loro intuito sia proprio delle sole anime sante. Se esso è tale, siamo fuori di controversia: poichè noi disputiamo dell'origine della conoscenza, quale si avvera in ogni uomo, santo o reo che esso sia. Se poi rispondono, come è di ragione, che il loro intuito essendo naturale appartenenza dello spirito è indipendente dalla grazia, e però riluce in tutti egualmente; ripiglieremo che cessino di appellare al gran Dottore d'Ippona, giacchè l'intuito da lui propugnato è proprio dei soli giusti.

Più, S. Agostino continuando a parlare della visione di quelle idee, dice che l'anima in tanto può conseguirla in quanto aderisce a Dio per carità, e che ottenutala diventa beatissima: *Anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat; et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum charitate cohaeserit, in tantum, ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata, cernit, non per corporeos oculos sed per ipsius sui principale quo excellit, idest per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima* [2]. Chi non vede che qui S. Agostino parla della visione beatifica, propria de' giusti nello stato di gloria, cioè a dire dei comprensori, alla quale nondimeno l'uomo si dispone quaggiù mediante la purità del cuore e la grazia santificante? Ma è tempo di passare all'altro opuscolo da noi mentovato.

139. Quivi il S. Dottore esordisce dall'inculcare a Paolina che noi non vediamo Dio nè colla vista del corpo, nè coll'*intuito* della mente. *Credimus videri Deum, non quia videmus vel per oculos corporis, sicut videmus hunc solem, vel mentis obtutu, sicut se quisque interius videt viventem, videt quaerentem, videt scientem, videt sapientiem* [3]. Quel *mentis obtutu* che escludesi dal S. Dottore sembra propriamente esprimere a verbo l'intuito de' nostri ontologi. Il medesimo va egli ripetendo di tratto in tratto nel decorso dell'opera: *Deum nec corpore aliquando vidimus, sicut hanc lucem; vel mente, sicut ipsam in nobis, qua id credimus, fidem.* Così nel capo quinto asserisce che Dio è naturalmente invisibile: *Invisibilis est igitur natura*

[1] *De diversis quaestionibus LXXXIII*, lib. unus. N. XLVI *De ideis.*
[2] Ivi.
[3] *De videndo Deó* Liber, seu Epist. CXLVII. Operum t. II. Edizione di MIGNE.

Deus. Così nel capo ottavo aggiunge che i soli mondi di cuore e santi sono ammessi alla visione di Dio, la quale allora conseguiremo quando verremo agguagliati agli angeli: *Creatura rationalis munda et sancta impletur visione Dei ineffabili; quam tunc consequemur, cum aequales angelis facti fuerimus.* Così nel capo nono, al quesito: in che senso Dio possa dirsi invisibile ed insieme visibile, risponde che è invisibile per natura e visibile per sola grazia: *Si quaeris quomodo dictus sit invisibilis, si videri potest, respondeo: invisibilem esse natura, videri autem, cum vult, sicut vult; plurimis enim visus est, non sicut est, sed quali specie illi placuit apparere.* La medesima cosa ripete nel quindicesimo capo e, per dir tutto in breve, il medesimo va costantemente ridicendo sino alla fine del libro.

Dopo una testimonianza sì chiara, sì esplicita, sì ripetuta, sarebbe soverchio gravar i lettori col citare altri passi dei tanti che potrebbono rapportarsi. Nondimeno ne aggiungerò un solo per la menzione che vi si fa dell'atto creativo. Nel libro ottavo *de Trinitate* al capo primo ha queste parole: « Diciamo che nella divina Trinità « due o tre persone non sono una cosa maggiore di una sola; il che « non comprendesi dalla nostra carnal consuetudine, non per altra « ragione, se non perchè essa sente nella maniera che può i veri « creati; ma non può *intuire* la verità stessa, onde quei veri sono « stati creati; perchè se potesse, in niuna guisa il mistero, che di- « cemmo, ci sarebbe meno manifesto della luce corporea ». *Dicimus non esse in hac Trinitate maius aliquid duas aut tres personas, quam unam earum; quod non capit consuetudo carnalis, non ob aliud, nisi quia vera, quae creata sunt, sentit ut potest; veritatem autem ipsam, qua creata sunt, non potest intueri; nam si posset, nullo modo esset lux ista corporea manifestior, quam hoc quod diximus.* S. Agostino dunque espressamente dice che noi mentre viviamo nella carne (*consuetudo carnalis*) non possiamo aver l'intuito della verità creatrice, *veritatem ipsam, qua creata sunt, non potest intueri.* Gli ontologi per contrario sostengono che noi abbiamo questo intuito. Non dovrà dunque dirsi che essi concordano con S. Agostino come il *no* concorda col *sì*, e il *non potest* col *potest*?

140. Dirai: nondimeno ci sono molti passi, nei quali il S. Dottore sembra favorire l'Ontologismo. Imperocchè ora asserisce che Dio è il solo intelligibile, da cui viene illustrato ogni vero [1]: ora dice che noi abbiamo presente il lume della ragione eterna, nel

[1] *Soliloq.* L. I, c. 1.

quale vediamo le verità immutabili [1]; ora insegna che vediamo ciò che è giusto od ingiusto nel libro dell'eterna luce, dove la regola dell'uno e dell'altro è scritta [2].

Rispondo che, dove pur questi passi non potessero ricevere una limpida soluzione, tuttavia essi mai non potrebbero distruggere la verità della tesi testè dimostrata con sì evidenti testimonianze. Ma non ci è uopo di tanto. Imperocchè sebbene gli obbiettati passi presi spicciolatamente presentino un senso ambiguo; tuttavolta ogni ambiguità svanisce, se essi si considerino nel contesto, e secondo lo scopo dello scrittore. S. Agostino non intende altro che ridurre a legittimo senso l'opinione di Platone intorno agli archetipi delle cose, stabilendone l'esistenza nella mente divina, e derivando da essi non immediatamente (giacchè il disdice in mille luoghi) ma sol mediatamente l'immutabilità della nostra conoscenza. Certamente S. Tommaso, il quale meditò S. Agostino forse con più amore e perspicacia di molti moderni, con mirabile costanza nega sempre, dove che gli occorra parlarne, essersi da S. Agostino ammessa mai la diretta visione in Dio; ed interpetra nel modo accennato da noi i diversi luoghi che sogliono allegarsi in contrario. Rechiamone per saggio ciò che egli dice nella Somma contro i Gentili.

Avendo ricordato alcuni testi ne' quali sembrava assai esplicitamente affermarsi che Dio è nella mente nostra, e che noi lo vediamo; li risolve con dire che quivi S. Agostino non intese altro che insegnare queste due cose. L'una, che Dio è nello spirito non solo nel comun modo, ond'è in tutte le creature, ma ancora in modo speciale attesa la conoscenza del vero, la quale è simiglianza dell'eterna verità; come la forma costitutiva dell'essere è una simiglianza della natura divina. La seconda è che partecipazione del lume divino sono sì la ragione onde siamo insigniti, e sì i primi principii ond'essa viene illustrata. Il perchè tutto ciò, che noi conosciamo mediante quella e questi, può dirsi che si vede in Dio come in causa e fonte originario dell'una e degli altri: in quella guisa onde suol dirsi che noi vediamo nel sole tutto ciò che vediamo nella luce che deriva dal sole. Ma rapportiamo le parole stesse dell'Aqui-

[1] *Probabilius, propterea vere respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis quantum id capere possunt lumen rationis aeternae ubi haec immutabilia vera conspiciunt.* Retract. L. I, c. 8.

[2] *Ubinam sunt istae regulae scriptae; ubi quid ut iustum vel iniustum agnoscet, ubi cernet habendum esse quod non habet? Ubi ergo scriptae sunt nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur?* De Trinitate L. XIV, c. 15.

nate, le quali voltate in volgare perdon molto della loro nativa precisione e leggiadria. *Veritatem quidem in anima esse ipse Augustinus in lib. Soliloquiorum confitetur; unde ab aeternitate veritatis immortalitatem animae probat. Non solum autem sic veritas est in anima, sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus est per suam similitudinem, prout unaquaeque res in tantum dicitur vera, in quantum ad Dei similitudinem accedit; non enim in hoc anima rebus aliis praefertur. Est ergo speciali modo in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur anima et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, cum sit suum intellectum esse; ita id, quod per animam cognitum est, verum est, in quantum illius divinae veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipsa. Unde et glossa super illud Psalmistae:* Diminutae sunt veritates a filiis hominum , *dicit quod sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum. Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur; facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus iudicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini in soliloquiis, qui dicit quod scientiarum spectamina videntur in divina veritate sicut visibilia in lumine solis, quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen quod est similitudo solaris claritatis in aere et similibus corporibus relicta. Ex his ergo verbis Augustini non habetur quod Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo.* [1]

[1] *Contra Gentiles* lib. 3. c. 47. Vedi ancora la Somma teologica prima parte q. 84. a 5.

ARTICOLO XV.

Chi sia il vero padre dell'Ontologismo moderno.

141. Ma via, se i moderni ontologi non possono gloriarsi di discendere da'Padri e Dottori della Chiesa, si racconsolino; perchè essi hanno tale un progenitore, che val tutti quelli presi in un fascio. Chi è questi? Il banderaio della riforma filosofica, il Cartesio. Sì! per quanto possa ad altri parere incredibile, la cosa è indubitabile: il moderno Ontologismo è figliuolo legittimo dei principii cartesiani. A convincersene, basterebbe por mente che il Malebranche, primo banditore della visione diretta, e insieme collo Spinoza generalmente riconosciuto pel più fedele discepolo di Cartesio, avendo saputo meglio degli altri penetrarne la dottrina e dedurne le veraci conseguenze. Si ascolti il Cousin, giudice competente in questa materia. *Malebranche*, egli dice, *est avec Spinoza, le plus grand disciple de Descartes. Comme lui il a tiré des principes de leur comun maître les consèquences que ces principes renfermaient* [1]. Nondimeno per non accattar brighe intorno al valore di una tal rinomanza, cerchiamo brevemente di dimostrare con prove intrinseche questa nobile genealogia.

142. Ricorderanno i lettori la maniera onde il Cartesio, dopo di aver gittata la mente nel dubbio universale, si sforzò poscia di ritrarnela mercè della coscienza del proprio pensiero. Or si consideri brevemente il tenore di quel suo procedimento, secondo trovasi esposto nel primo libro *De principiis Philosophiae.* Quivi egli comincia dal dire che la pietra fondamentale per ricostruir la certezza è l'affermazione della propria esistenza: *Cogito, ergo sum.* Poi osservando che codesto giudizio o entimema, che voglia dirsi, non può sorgere nell'animo senza presupporre altre idee ed altri principii, soggiunge subito che egli non intende con ciò che quelle altre idee e quegli altri principii non sieno veramente presupposti: *Ubi dixi hanc propositionem: Ego cogito ergo sum, esse primam et certissimam quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo, item quod fieri non possit ut id quod cogitet non existat, et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones, et quae solae nullius rei exi-*

[1] *Fragments philosoph.* t. 2, pag. 167.

stentis notitiam praebent, idcirco non censui esse enumerandas [1]. Con questa arrota il Cartesio mostra d'accorgersi che una verità di fatto, qual era il *cogito ergo sum*, non potea dalla coscienza distintamente affermarsi, senza la previa luce di concetti e di assiomi universali. Nondimeno, agitato come era dagli stimoli del suo dubbio, vide che a questi stessi concetti ed assiomi dovea trovare un fermo appoggio nell'animo; massimamente dopo il sospetto da lui concepito del genio maligno che si divertisse ad illuderci. Per sovvenire adunque a tanto bisogno, e rimuovere radicalmente ogni incertezza dall'animo, egli ricorre all'idea di Dio esistente e verace, contemplato da noi come autore del nostro essere. Quivi alla perfine egli trova l'ultimo fondamento della nostra cognizione; prima del quale la mente umana può sempre sospettare di non essere per avventura talmente conformata, che spropositi da per tutto e sempre: *Cum recordatur se nondum scire an forte talis natura creata sit, ut fallatur; etiam in iis, quae ipsi evidentissima apparent; videt se merito de talibus dubitare, nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suae auctorem originis agnoverit* [2].

Facciamo una breve riflessione sopra quest'ultima conseguenza. Noi, dice il Cartesio, possiamo dubitare eziandio di tutto ciò che ci sembra evidentissimo, nè ci è dato conseguire alcuna certezza, prima di conoscere Dio, autore della nostra natura. Ma in che guisa ci solleveremo a tal conoscenza? Non certamente per via di dimostrazione; giacchè questa supporrebbe la veracità della potenza dimostrativa e la certezza dei principii, sopra cui si fonda il discorso; e così la mente avrebbe *certam scientiam, priusquam suae auctorem originis agnoverit.* Dunque convien dire che quella conoscenza si debba avere per immediata e diretta percezione, ossia per intuito al modo ontologico; in quanto cioè l'intelletto anteriormente ad ogni altra cognizione astratta o concreta, vegga Dio come autore del nostro essere, e ciò per immediato contatto, direm così, dell'anima con l'obbietto, senza intervenzione di forme create o soggettive rappresentazioni. Or non è questa in sostanza la visione ontologica di Dio creante?

143. Nè vale l'opporre che Cartesio induce quella conoscenza sotto forma dimostrativa, svolgendola con raziocinio fondato sopra i caratteri dell'idea di Dio che ci splende nell'animo. Imperochè ciò non distrugge il valore della nostra osservazione, ma sol dimostra

[1] *Princip. Philos.* l. I, n. 10.
[2] *Princip. philos.* l. I, n. 13.

la difficoltà che ci è a conciliar quel filosofo con sè stesso. La quale difficoltà si scontra ad ogni passo del suo procedimento, in cui egli si mostra sì incerto e vacillante, che sembra fare e disfare, dire e disdire ad un tempo le medesime cose. E veramente egli stabilisce il dubbio in guisa al tutto universale ed assoluta, sicchè involga anche l'esistenza di Dio; e dice poi che bisogna escluderne le verità religiose, tra le quali certamente avrà inteso di annoverare quell'esistenza. Afferma che la prima verità, in cui la mente si scontra nell'uscire da codesto dubbio, sia il *cogito, ergo sum;* e tosto aggiunge che egli non intende con ciò di negare che essa mente abbia già come certi altri veri, e tra questi il principio universale: non potere chi pensa non esistere. Vuole che la coscienza del proprio pensiere sia fonte d'ogni certezza, e poi sostiene che non possiamo riposare tranquillamente in veruna conoscenza, se non appoggiandoci alla veracità di Dio autore della nostra natura. In somma ci presenta tale una dottrina che, stando alla lettera, difficilmente si potrebbe chiarire con precisione qual sia a parer suo la vera pietra fondamentale del sistema scientifico, e quali i principii regolatori del metodo.

Che se questa risposta non garba, e gli ammiratori di Cartesio ne amano qualche altra più conforme al decoro del famoso filosofo, potrebbe dirsi che la forma dimostrativa, data da lui a quella conoscenza di Dio, non deve aversi per raziocinio propriamente detto, ma sol per semplice dichiarazione e analisi di concetti. Così appunto l'intende uno de' suoi più sperticati panegiristi, e sarà bene riportarne le precise parole. « La prova dell'esistenza di Dio, egli dice, « per l'idea dell'infinito non dee tradursi in forma sillogistica. La « sua forza non è posta in un ragionamento, ma trovasi tutta in- « tera in questo fatto, che l'idea dell'infinito non è altra cosa che « l'immediata intuizione che la nostra intelligenza ha dell'Ente in- « finito. La prova dell'esistenza di Dio per l'idea dell'infinito dee « unicamente consistere nel porre questo fatto in evidenza. Questa « proposizione: io ho l'idea dell'infinito, dunque l'Ente infinito esi- « ste, non contiene sillogismo più di quello che ne contiene que- « st'altra: io penso, dunque io sono. Per servirmi di frasi già citate « di Cartesio, ella è una cosa come da sè, una semplice veduta dello « spirito [1].

[1] *La preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini ne doit pas affecter une forme syllogistique. La force n'est pas dans un raisonnement, elle est toute entière dans ce fait, que l'idée de l'infini n'est autre chose que l'immediate in-*

144. Del resto, quale che sia l'interpretazione che voglia farsi di quel placito Cartesiano, certo è che per esso si pone la notizia di Dio creante a capo di tutta la conoscenza, e ciò inchiude più che un germe di Ontologismo. Non pretendo io già di dire che il Cartesio fosse consapevole di quel che faceva nello stabilire un tal principio. Ma ciò nulla nuoce all'intrinseca sua natura. A ravvisare codesta natura e farne tutta l'applicazione di cui era capace, non facea d'uopo se non d'un ingegno più acuto e più logico, il quale avesse saputo dare miglior ordine agli elementi confusamente somministrati dal Cartesio, e rimuoverne ogni ombra di dissonanza. Costui per fermo avrebbe veduto, che per uscire senza contraddizione dal dubbio cartesiano, massimamente dopo la paura incussa dalla terribile ipotesi del genio maligno, conveniva stabilire che il primo vero, in cui si scontrasse la mente nostra, non fosse altro che Dio medesimo; e che da indi procedesse la luce e la fermezza d'ogni altra ulterior conoscenza. E perocchè quel primo vero non saria potuto acquistarsi per via di raziocinio, nè di concetti mentali, pei quali sarebbe stato bisogno di supporre altre certezze, già escluse dal dubbio universale; ne seguiva che quella conoscenza di Dio si conseguisse per intuito immediato e diretto, che non fosse azion dello spirito, ma mera passione di natura del tutto occulta ed arcana. Ecco il misticismo ontologico, che venne poscia congegnato e variato in varie fogge dal Malebranche e consorti. Essi dunque deono saper grado a Cartesio d'aver loro schiusa la via e gittata la prima pietra di sì meraviglioso sistema. E ciò posto, chi non vede il torto grandissimo che il Gioberti e la schiera de'suoi seguaci hanno a mostrarsi sconoscenti verso tanto benefattore, dicendo di lui quelle brutte cose che riferimmo nel primo articolo? Se vive in essi fiore di gentilezza e gratitudine, deono d'ora innanzi cambiare interamente metro; e non che non maledire al Cartesio, son tenuti in quella vece a lodarlo e mitriarlo come vero archimandrita e fondatore di loro scuola. Se queste nostre parole aiuteranno a tale conversione, avremo raccolto non disprezzabil frutto dalla fatica durata a dettarle.

tuition de l'Être infini par notre intelligence. La preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini doit uniquement consister à mettre ce fait en évidence; et dans cette proposition: j'ai l'idée de l'infini, donc l'Être infini existe; il n'y a pas plus de syllogisme, que dans le je pense, donc je suis. Pour me servir des expressions déjà citées de Descartes, c'est une chose comme de soi, une simple inspection de l'esprit Dictionn. des sciences philos. Art. DESCARTES.

CAPO III.

DEL TRADIZIONALISMO

ARTICOLO I.

Di tre principali forme di Tradizionalismo.

145. Una nuova scuola da circa sei lustri a questa parte è andata formandosi massimamente in Francia, che per ispiegare l'origine della umana conoscenza stabilisce l'assoluta necessità dell'insegnamento tradizionale. Quindi il nome di *Tradizionalismo*, col quale ella suole distinguersi, e che vale ad esprimere il domma fondamentale, sopra cui il sistema s'innalza, cioè a dire che l'uomo non può giungere alla conoscenza di niuna verità, almeno soprassensibile, senza l'aiuto di esterior magistero.

Noi non prenderemo a descrivere tutte e singole le gradazioni di questa singolare sentenza, il che sarebbe una dismisura; ma staremo contenti ad accennarne tre sole più principali, che destarono maggior vampo delle altre per la rinomanza dei loro autori. Sieno queste le forme di Tradizionalismo, che vennero proposte dal De Bonald, dal Bonnetty e dal Ventura; i quali benchè s'accordino tra loro quanto alla necessità dell'ammaestramento tradizionale, nondimeno si differenziano non poco, quanto al modo di farne l'applicazione.

Il celebre De Bonald, da cui il Tradizionalismo trae le prime origini, stabilisce che il linguaggio sia mezzo al tutto richiesto per l'acquisto di qualsivoglia concetto; sicchè prima della parola la mente dell'uomo non possa formare pensiero alcuno. « Nel mondo, « egli dice, vi avea geometria prima di Newton, e filosofia prima di « Cartesio; ma prima del linguaggio non vi avea nulla, assoluta- « mente nulla, salvo i corpi e le loro immagini; poichè il linguag- « gio è lo strumento necessario di ogni operazione intellettuale ed « il mezzo di ogni esistenza morale. In quella guisa, che la mate- « ria, cui i libri santi ci rappresentano informe e nuda, *inanis et* « *vacua*, avanti che la parola fecondatrice la traesse dal caos; così

*

« lo spirito prima di udir la parola è vuoto e nudo [1] ». Potrà ben egli aver cognizione di fatti particolari e spicciolati, appresi col senso; ma universaleggiar questi fatti e convertirli in idee, ei non potrà giammai senza l'aiuto della società che gli comunichi l'idioma, e per esso le verità che possiede. « Le verità particolari o i « fatti fisici e sensibili sono conosciuti da ciascun uomo per le re- « lazioni de' proprii sensi e per le impressioni, immagini o sensa- « zioni, ch' egli riceve dagli oggetti esterni. Egli non ha nessun bi- « sogno del linguaggio per percepirli, poichè i bruti, a cui la pa- « rola è stata negata, li percepiscono similmente, e la parola non « gli è necessaria se non quando egli vuol combinare e generaliz- « zare codeste immagini e codeste sensazioni, e formarne nozioni « astratte. Ma supponendo il fatto del dono primitivo del linguag- « gio, noi scopriamo facilmente l'origine per ciascun di noi delle « idee intorno alle verità generali, morali, o sociali; poichè que- « ste idee non essendo conosciute dal nostro spirito se non pei vo- « caboli che gliele rendono presenti e percettibili, noi le troviamo « tutte e naturalmente nella società, alla quale apparteniamo, e che « ce ne trasmette la conoscenza, comunicandoci la lingua da lei « parlata [2] ».

Come manifestamente si vede, qui è proposto il Tradizionalismo nel senso più rigoroso: in quanto senza la parola e l'esterno magi-

[1] *Il y avait dans le monde de la géométrie avant Newton, et de la philosophie avant Descartes; mais avant le langage, il n'y avait rien, absolument rien, que les corps et leurs images; puisque le langage est l'instrument nécessaire de toute opération intellectuelle et le moyen de toute existence morale. Tel que la matière, que les livres saints nous représentent informe et nue,* inanis et vacua, *avant la parole féconde qui la tira du chaos, l'esprit aussi avant d'avoir entendu la parole est vide et nu.* Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales t. 1, ch. 2. *De l'origine du langage.*

[2] *Les vérités particulières ou faits physiques et sensibles sont connus de chaque homme par le rapport de ses sens et les impressions, images ou sensations qu'il reçoit des objets extérieurs. Il n'a nul besoin de langage pour les percevoir, puisque les animaux, à qui la parole a été refusée, les perçoivent comme lui; et la parole ne lui est nécessaire que lorsqu'il veut combiner et généraliser ces images et ces sensations et en faire des notions abstraites. Mais en supposant le fait du don primitif du langage, nous découvrons facilement l'origine pour chacun de nous des idées de vérités générales, morales ou sociales; car ses idées n'étant connues de notre esprit que par les expressions qui les lui rendent présentes et perceptibles, nous les retrouvons toutes et naturellement dans la société à la quelle nous appartenons, et qui nous en trasmet la connaissance en nous communiquant la langue qu'elle parle.* Recherches etc. t. 1, ch. I. *De la Philosophie.*

stero della società si nega all'individuo qualsivoglia nozione generale ed astratta, e solo gli si lasciano le percezioni sensibili, per le quali ei non vantaggia la condizione dei bruti.

146. Più mite il Bonnetty, almeno in questi ultimi tempi, rigetta il Tradizionalismo preso in senso così severo, e solamente l'ammette per l'acquisto di quelle verità, che trascendono affatto l'ordine delle cose sensibili. Egli vuole che senza la parola e l'esterno magistero non possa la mente umana scoprire alcun principio morale o religioso; benchè possa aver idee non solo particolari, ma anche generali ed astratte intorno agli esseri materiali dell'universo corporeo. Egli sembra accettar la riduzione del Tradizionalismo a questi tre punti di dottrina: I. Che si escluda ogni sorta di idee innate e non si riconoscano nell'uomo se non facoltà o tendenze verso la verità. II. Che si ammetta la necessità d'una rivelazione primitiva per le idee morali e religiose. III. Che si sostenga la necessità della tradizione o d'un insegnamento esterno, perchè l'uomo possa giungere alla conoscenza di tali verità [1]. Anzi in questo medesimo ordine di conoscenze il Bonnetty usa il temperamento di non negare alla ragione naturale la virtù di svolgere i semi una volta ricevuti; in quanto posta ch'ella sia mercè della tradizione in possesso delle fondamentali e più sostanziose verità riguardanti l'anima, Dio, i costumi, la società; valga poi per via di discorso a farne peculiari applicazioni a questo o quel subbietto determinato, e derivarne nuove illazioni. Ecco le precise parole, colle quali, non ha guari, limitava o chiariva la sua precedente dottrina: « Quando noi abbiamo detto « che la filosofia non dee ricercare la verità, col nome di verità ab- « biamo voluto significar solamente *le verità di domma e di morale* « *necessarie a credersi e praticarsi* insegnate in filosofia, val quanto « dire le verità seguenti: Dio e i suoi attributi, l'uomo, la sua ori- « gine, il suo fine, i suoi doveri, le regole della società civile e « della società domestica. Ecco le verità che noi non crediamo punto « che la filosofia abbia trovate o inventate senza il soccorso della « tradizione e dell'insegnamento; ma noi in niuna guisa vi abbiam

[1] 1.° *D'abord le traditionalisme exclut toute espèce d'*idées innées *pour ne reconnaître que des* facultés *ou des tendances de notre âme vers la verité*, 2.° *ensuite cette doctrine requiert la nécessité d'une* révélation primitive, *source des idées morales et religieuses, qui constituent pour l'homme ce qu'on appelle ordinairement la loi naturelle*; 3.° *enfin elle requiert, comme le nom l'indique d'une maniére manifeste, la nécessité de la* tradition *ou d'un* enseignement extérieur, *pour que l'homme puisse arriver à la connaissance de ces mêmes vérités*. Annales de philosophie chrétienne. Quatriéme série tome VII, pag. 81.

« voluto comprendere il gran numero di verità, che son fuori del
« domma e della morale obbligatoria per l'uomo o che ne derivano
« come illazioni per via di raziocinio [1] ».

147. Finalmente il P. Ventura si è levato anch'egli a difesa del Tradizionalismo, proponendolo come dottrina insegnata da S. Tommaso. Ecco uno schizzo de' suoi pensieri, secondo che trovansi espressi nelle sue Conferenze date alla luce sotto il titolo: *La Ragion filosofica e la Ragion Cattolica.* Di fierissima lotta sono ingaggiate tra loro la Scuola e la Chiesa, il Razionalismo e il Cattolicismo, la Religione e la filosofia, per ciò che riguarda l'uso della ragione. La lotta consiste in questo, che il Razionalismo pretende che la ragione sia da sè sufficiente ad ogni cosa; il Cattolicismo per opposito insegna che essa ha bisogno in tutto dell'aiuto divino. Quindi noi possiam distinguere una doppia ragione: la filosofica e la cattolica. La ragion filosofica è quella che crede di bastare a sè stessa e potere colle sole sue forze, senza conforto d'alcuna *ragione esterna e superiore*, arrivare alla conoscenza di tutte le verità essenziali nell'ordine sì speculativo come pratico [2]. Essa comincia dal dubbio e va in cerca della verità; onde può chiamarsi *filosofia inquisitiva.* La ragion cattolica per contrario suppone il vero già comunicato da Dio al genere umano mediante la rivelazione, e sol si adopera a dimostrarlo ed applicarlo; onde può chiamarsi *filosofia dimostrativa.*
« La filosofia inquisitiva muove dal dubbio, la dimostrativa dalla
« fede. La filosofia inquisitiva si appoggia sulla parola dell'uomo e
« si gonfia d'orgoglio; la filosofia dimostrativa sulla parola di Dio e
« in quella si gloria; l'ode, la serba fedelmente, e perciò ha la ven-
« tura di poter fondare un sistema scientifico che ha uno scopo no-
« bile e legittimo nelle sue ricerche [3] ».

[1] *Quand nous avons dit que la philosophie ne doit pas* rechercher la verité, *par le mot* vérité *nous avons entendu seulement les* vérités de dogme et de morale nécessaires à croire et pratiquer *enseignées en philosophie, c'est-à-dire les vérités suivantes:* Dieu et ses attributs, l'homme, son origine, sa fin, ses devoirs, les règles de la société civile et de la société domestique; *voilà les vérités, que nous ne croyons pas que la philosophie ait* trouvées, *ou* inventées *sans le secours de la* tradition et de l'enseignement; *mais nous n'avons nullement voulu comprendre le grand nombre de vérités, qui sont en dehors du dogme et de la morale obligatoire pour l'homme ou qui en dérivent par voie de consequence de raisonnement.* Annales de Philos. Chrét. IV série, vol. VIII, pag. 374.

[2] *La Ragion filosofica e la Ragion Cattolica.* Conferenze del R. P. Gioacchino Ventura, tomo I, *Confer.* I, parte I.

[3] Ivi. *Conferenza seconda.* Parte prima.

Ora codesta filosofia dimostrativa, che sa di non essere buona ad altro se non a chiarire e svolgere i veri già ricevuti per via di fede, è la filosofia cattolica, contenuta segnatamente negli scritti di S. Tommaso d'Aquino. Ma come ciò, se il S. Dottore spiega l'origine delle idee per l'azione dell'intelletto *agente*, ossia per l'azione d'una virtù intellettiva che operi sopra le rappresentanze sensibili? A questa replica il Ventura risponde che bisogna distinguere le idee, propriamente dette, dalla conoscenza a cui malamente si applica lo stesso nome. Le idee son prodotte dall'intelletto agente e non dipendono dalla parola nè dalla fede; non così le conoscenze, le quali riguardano obbietti soprassensibili e però non possono acquistarsi dall'uomo se non mediante l'istruzione. « Essi (cioè i filosofi inqui-
« sitivi) confondono spesso sotto il medesimo nome d'*idee* l'idee
« propriamente dette, che lo spirito si forma sui fantasmi delle cose
« materiali venutigli da' sensi, con le *conoscenze* più alte degli og-
« getti di cui i sensi non potriano trasmettere allo spirito alcun fan-
« tasma; come la conoscenza di Dio, della spiritualità e immorta-
« lità dell'anima, e dei doveri chiari e precisi che ha l'uomo verso
« Dio, verso il prossimo, verso sè stesso ecc. Quanto a queste cono-
« scenze, alle quali si applica impropriamente la voce *idee*, l'uomo
« come l'abbiam dimostrato seguitando S. Tommaso (conferenza
« prima § 5 e 6), non può formarsele da sè, ma ne ha solamente,
« come l'ha pur detto S. Tommaso, l'istinto e il bisogno: e però
« deve riceverle, e l'ha ricevute, da una rivelazione primitiva, la
« quale per mezzo del linguaggio e della tradizione è stata traman-
« data, propagata e stabilita in tutto il mondo. Se il sig. De Bo-
« nald dunque e la sua scuola avesser ristrette a queste sublimi no-
« zioni la dottrina *della necessità della parola per aver le idee*, avreb-
« ber detto vero. Perchè siffatte idee non vengono all'uomo se non
« dall'istruzione e dalla *parola*; giacchè ei le riceve dal consorzio
« civile nel quale si trovano sempre e dovunque, postochè talvolta
« più o meno alterate e corrotte. Ma avendo estesa la sua dottrina
« a ogni *maniera d'idee e di concetti puramente intelligibili*, all'idea
« dell'essere e delle sue modificazioni e attinenze, della specie e del
« genere, del generale e del particolare, del concreto e dell'astrat-
« to, delle cause e degli effetti, de' principii e delle conseguenze,
« del bene e del male anche morale, al quale lo spirito s'innalza
« per via della contezza del bene e del male fisico, ed a tutte le idee
« elementari della ragione, onde è fatta abile a dimostrarsi le no-
« zioni e le verità tradizionali; avendo compreso e inteso sotto la
« stessa voce cose infinitamente diverse, ha dato nel falso: poichè

« quelle *idee* che son *propriamente idee* lo spirito se le forma da sè « stesso colle sue proprie forze per via dell'intelletto agente, e senza « la parola [1] ».

Chiaro apparisce che, secondo il Tradizionalismo voluto dal Ventura e da lui attribuito a S. Tommaso, lo spirito umano, benchè possa colla virtù sua acquistare nozioni astratte ed indeterminate, nondimeno non può avere concetti particolari di esseri soprassensibili, nè fare ad essi veruna applicazione di quelle astratte nozioni, senza l'aiuto dell'esterno ammaestramento. E siccome quest'applicazione è quella che propriamente costituisce la conoscenza; è da dire che l'uomo colla sola ragione, spogliata della fede, resterebbe del tutto al buio d'ogni intellettual verità. « Se la rivelazione primitiva non « avesse seminati nell'intelligenza dell'uomo e col calore della sua « luce fecondati i primi veri e i primi principii, l'abito de' quali « costituisce, secondo S. Tommaso, l'intelletto e la ragione umana « (*intellectus est habitus principiorum*); l'uomo col suo intelletto e « ragione *in potenza* e non *in atto* (*in potentia et non in actu*) sa- « rebbe rimasto sempre quasi pargolo d'intelletto e di ragione cie- « co, inabile non pure a levarsi ai concetti dell'ordine immateriale « e invisibile, ma fino a sapere che siffatto ordine di cose esistesse; « insomma più rozzo, più stupido, più soro di quelle povere umane « creature che spesso nelle foreste eziandio dell' Europa civile son « ritrovate; le quali per manco d'ogni sorta d'istruzione, nè idea « alcuna di cose puramente intelligibili posseggono, nè ove sien « cresciute nell'assoluta ignoranza di ogni principio e d'ogni reli- « gione, così facilmente le ricevono [2] ». Questa, comechè spesso non coerente del tutto con sè medesima, è in fondo la dottrina dello scrittore.

Possiam dunque stabilire come tre gradi di Tradizionalismo. Un primo, che indipendentemente dalla parola e dall'insegnamento tradizionale nega la possibilità di qualsiasi idea, almeno riflessa; e questa più probabilmente sembra essere stata l'opinione di De Bonald. Un secondo, che richiede la parola e la rivelazione esteriore per le sole idee metafisiche e morali, non già per le conoscenze spettanti al mero ordine sensibile; e questa è evidentemente l'opinione ultima del Bonnetty, quantunque prima avesse seguitato un tradizionalismo più rigoroso. Un terzo finalmente, più raddolcito dei due precedenti, concede alla ragione, senza l'intervento della parola, nozioni vaghe

[1] *Opera citata* Conferenza seconda *Nota* (B).
[2] P. Ventura. Opera citata *Conferenza prima*. Parte prima.

ed astratte anche a rispetto dell'ordine soprassensibile e morale, ma le nega concetti determinati e giudizii, che propriamente costituiscano la conoscenza. Questa potrebbe dirsi essere l'opinione del Ventura, quantunque abbia non pochi tratti in cui sembra al tutto rimuovere ogni idea dall'uomo, senza l'aiuto della Rivelazione.

ARTICOLO II.

Consenso degli Ontologi co' Tradizionalisti intorno alla necessità della parola.

148. Avvegnachè gli ontologi moderni sostanzialmente dissentano dai tradizionalisti per quel che spetta all'interno principio generatore della conoscenza; tuttavolta consuonano mirabilmente con essi per ciò che riguarda la necessità del linguaggio. Anche il Gioberti, come già altrove notammo, sostiene che senza la parola non può spuntare nell'animo alcun'idea, nel giro almeno della riflessione. *Il linguaggio si richiede per le idee riflesse* [1]. *La parola è necessaria per ripensare l'Idea* [2]. *La parola, essendo il principio determinativo dell'idea, è altresì una condizione necessaria della evidenza e della certezza riflessiva* [3].

Quanto poi al modo onde il linguaggio esercita codesto uffizio, il Gioberti si esprime così: « La favella, per quanto sia rozza e difet-« tuosa, contiene il verbo; e siccome il verbo esprime l'idea, o ne in-« chiude almeno il germe (come dichiareremo più innanzi), l'intelletto « fornito di questo argomento può elaborare la propria cognizione, e « con un lavoro più o meno lungo e difficile svolgere il germe razio-« nale, scoprirne le attinenze intrinseche ed estrinseche, e conseguire « di mano in mano le altre verità della ragione [4] ». Il linguaggio adunque arricchisce la mente d'idee riflesse, mediante il *verbo*, che in sè racchiude. Ma che cosa è questo *verbo*? L'Autore il dichiara poco appresso con le seguenti parole: « Il primo idioma fu una rivelazione; « e la rivelazione divina è il *verbo* dell'*Idea*, cioè l'*Idea parlante ed* « *esprimente sè medesima* [4] ». Dunque in ultima conclusione la parola produce lo svolgimento del pensiero, in quanto essa contiene e a noi trasmette le verità da Dio rivelate nella favella ch'Egli

[1] *Introduzione* ecc. t. I. c. 3.
[2] Ivi.
[3] Ivi.
[4] Ivi.

infuse nel primo uomo. Cotal sentenza è dal Gioberti inculcata e rincalzata continuamente nella citata opera, e basti allegarne qualche altro passo, senza gravar di troppo i lettori. « La parola es« sendo la rivelazione, ne segue che l'evidenza e la certezza ideale « dipendono dall'autorità rivelatrice e fuori di essa sono impossi« bili ad ottenersi [1] ». E poco dopo: « L'uomo può esplicare l'idea « appresa, ma non può ritrovarla; non possederla come invenzione « sua propria, ma come esterno insegnamento [2] ». E in simil metro procede per lungo tratto dimostrando che la filosofia, per ciò stesso che riceve i suoi elementi dalla parola, li riceve dalla rivelazione, la quale trasmette i suoi dettati all'umano individuo mediante la società per via di tradizione. « La comunicazione dell'idea « fatta all'individuo dalla società per mezzo della parola chiamasi « *tradizione*; la quale è un anello interposto fra la rivelazione e la « filosofia, e il veicolo per cui si tramandano dall'una all'altra i « primi elementi ideali, nella cui esplicazione si travaglia l'ingegno « filosofico [3] ». Ognun vede esser qui la teorica del tradizionalismo e dell'insegnamento esteriore proposta in tutta l'ampiezza sua, in quanto cioè si estende a qualsiasi idea dell'ordine riflessivo.

149. Più temperato si dimostra il P. Romano il quale, sebbene propugni anch'esso secondo i canoni dell'Ontologismo la necessità della parola, nondimeno la sostiene non per tutte le idee riflesse, ma per quelle sole che si racchiudono nel giro della religione e della morale. La sua dottrina nella presente controversia può ridursi alla seguente: La conoscenza diretta, che spontaneamente sorge nell'animo, è indeterminata e confusa. A fine dunque di rischiararla e distinguerla fa di mestieri che la mente si soffermi gradatamente e in particolare sopra i singoli elementi, che in quel vastissimo e avviluppato oggetto s'inchiudono. Ma d'onde prenderà ella le mosse? In tanta varietà dovrebbe farsi una scelta; e a tale scelta non possiamo determinarci da noi medesimi, perchè nell'apprensione spontanea siamo in vero senso passivi. Ci è dunque bisogno di un determinante estrinseco, posto fuori della intuizione intellettuale, e per conseguenza di un segno sensibile. « L'oggetto universalissimo, « presente all'intelletto e da lui appreso in tutta la sua vastità, non « riuscirà mai determinato e conosciuto nelle sue parti, se l'idea di « ciascuna parte non è vestita di un segno, di un tipo sensibile che

[1] Ivi.
[2] Ivi.
[3] Ivi. pag. 302.

« circoscriva il pensiero ad un'idea piuttosto che ad altra delle tante
« che s'includono in quella primitiva e sempre presente apprensio-
« ne [1] ». Ora per le idee delle cose materiali e sensibili questo segno può essere un qualunque individuo d'una data specie, che facendo impressione sugli organi ecciti l'apprensione dell'anima alla corrispondente conoscenza. Ma per quelle idee, le quali non hanno un tipo nella natura corporea, essendo di oggetti soprassensibili, come son quelle che riguardano cose spirituali e morali, il segno che dee determinarle non può essere se non di pura convenzione, e però convien che sia *la parola*. « Le idee di Dio, di anima, di giusto, di
« dovere, di colpa, di retribuzione, si hanno certamente tutte in
« quel primo intuito; ma chi saprà ravvisarle e scolpirle distinta-
« mente l'una dall'altra, chi saprà annunziarle a sè stesso, e circo-
« scriverle ciascuna entro i suoi limiti, senza l'uso di segni con-
« venzionali? Tai segni possono imperfettamente supplirsi con delle
« figure di cose fisiche analoghe al concetto morale; il linguaggio
« geroglifico, la favola, le parabole, i miti, furono adoperati dagli
« antichi a parlare alla fantasia e rendere intelligibili con immagini
« sensibili i concetti morali. Anche ai sordimuti prima dell'arte di
« istruirli a parlare e a scrivere si comunicavano i pensieri per tali
« mezzi imperfetti col linguaggio dei cenni, e tuttora non si arriva
« a comunicar loro il linguaggio articolato se non cominciando da
« quello dei cenni e delle figure. Ma tutti questi mezzi cedono im-
« mensamente all'inestimabile dono della favella, mercè del quale
« l'uomo pensa a sè stesso e cumula in ricco deposito le proprie
« idee e le comunica a'suoi simili; dai presenti la tradizione passa
« a'nepoti, e perpetuandosi di generazione in generazione traversa
« i secoli e si lascia sempre riconoscere dopo migliaia d'anni [2] ».

Anche il Romano adunque per l'acquisto delle conoscenze, almen religiose e morali, richiede un insegnamento divino, mediante la rivelazione che a noi nella società si tramandi. Lo stesso dicasi degli altri ontologi generalmente, i quali tutti più o meno convengono in questa sentenza, non poter l'uomo senza l'ammaestramento e la parola conseguir idee nell'ordine della riflessione.

150. Nè punto nuoce a tal consenso la preesistenza dell'intuito diretto, il quale secondo il Gioberti e la sua scuola non dipende dall'uso di segni sensibili, ma solo dall'immanente presenza dell'Ente che per sè stesso si affaccia e manifesta allo spirito. Impe-

[1] *Scienza dell'uomo interiore ecc.* Vol. 4. *Riassunto* § 111.
[2] Luogo citato.

rocchè sì fatta cognizione, come egli insegna, *è vaga, indeterminata, confusa, sparpagliata, dispersa in varie parti*, in somma un imbroglio che non so veramente se pur meriti nome di conoscenza. Non potendo lo spirito *appropriarsela ed averne distinta coscienza*, essa è per lui come non fosse. Laonde le cognizioni propriamente utili son quelle, che gli ontologi riferiscono all'ordine riflesso, per le quali essi richieggono l'uso della parola. Del resto anche i tradizionalisti, almeno nella più parte, non sono alieni dal consentire antecedentemente al linguaggio qualche rudimento ed inizio di esplicazione ideale. Il De Bonald l'afferma in mille luoghi, e basterà citarne questo solo: *Il pensiero è il germe che aspetta la parola, la quale venga a fecondarlo* [1]. Anzi egli sembra associarsi da questo capo ai propugnatori delle idee innate. « Egli ci ha del rimanente « poco merito a seguire in questa quistione la parte di Cartesio, di « Fenelon, di Malebranche e di Leibnizio contra Locke e Condil- « lac, e bravare in tal compagnia il ridicolo che si è voluto spar- « gere sulla controversia delle idee innate, condannate senza essere « state intese [2] ». Così egli parlando dell'origine delle idee.

Anche il Ventura, come vedemmo, benchè attribuisca alla parola e alla tradizione le conoscenze propriamente dette, nondimeno concede all'intelletto agente la virtù di produrre le idee. Il solo Bonnetty, a quanto pare, non vuole nè intelletto agente, nè idee innate; e grida tuttavia con tutta l'effusione del cuore: Chi ci libererà da Platone, da Aristotile, da Cartesio, da Malebranche [3]? Egli sembra non riconoscere altro nello spirito che la semplice potenza ed attitudine a ricevere la verità, la quale però quanto all'atto debba essergli comunicata dal di fuori, mediante la società. Per la qual cosa il suo Tradizionalismo da questo lato è più rigido che quello di tutti gli altri.

151. Notiamo da ultimo che il Rosmini, quantunque non sia nè tradizionalista, nè ontologo, pure si accosta molto agli uni e agli altri per ciò che riguarda la necessità del linguaggio. Egli stabili-

[1] *La pensée est le germe qui attend que la parole vienne le féconder.* Recherches etc. t. I. ch. 2.

[2] *Il y a, au reste, peu de mérite à se ranger dans cette question du parti de Descartes, de Fénélon, de Malebranche et de Leibnitz contre Locke et Condillac, et à braver, ainsi accompagné, le ridicule qu'on a voulu jeter sur la question des idées innées, condamnees sans avoir été entendues.* Recherches etc. t. I. ch. VIII.

[3] *Qui nous délivrera de Platon et d'Aristote, de Descartes et de Malebranche! Annales* IV Série, t. XIV, p. 85.

sce nella mente nostra tre operazioni successive; in quanto essa prima percepisce un obbietto; poi ne astrae l'idea; poi astrae da tale idea gli astratti propriamente detti [1]. Ciò posto, affinchè la mente percepisca l'obbietto basta l'idea innata dell'ente e la sensazione; ed acciocchè da tal percezione astragga l'idea, che rappresenti l'oggetto, senza alcun giudizio intorno alla sua real sussistenza, basta il fantasma dell'immaginazione. Ma fin qui ella non esce fuori dell'ordine delle cose corporee, sentite o immaginate. Onde dunque vien mossa a concepire gli astratti, che sono oggetti insensibili e non hanno fantasma che lor corrisponda? Vien mossa dalla parola. « Pigliamo in esempio l'idea astratta di umanità. Il mio senso « non mi fa percepire che *uomini*; l'*umanità*, questa nozione gene- « rale, priva di tutti gli accidenti degli uomini singoli, mai non « cade sotto i miei sensi. Dalla *percezione sensitiva* sarà bensì tirata « l'intelligenza mia, e così nascerà in me la *percezione intellettiva* di « quegli uomini individuali. Di più mi rimarranno in mente le *im-* « *magini* di questi uomini più languide, le quali a quando a quando « per accidente d'altre sensazioni affini o per un movimento in- « terno delle parti nervee si risusciteranno in me più o meno viva- « cemente. Da queste immagini sarà tirata di nuovo la mia intelli- « genza, ed essa si formerà l'idea di quegli uomini particolari come « possibili: qui tutto al più finiscono come in termine loro le azioni « della mente. Ma l'idea di *umanità*? Ella è altro da tutto questo: « ella non è sensazione, ella non può essere immagine corporea: « ella non rappresenta un oggetto sussistente, che possa tirare a sè « la mente nostra e di sè occuparla. Com'ella adunque nascerà in « noi?... Qui entra la necessità di un *segno* vicario dell'oggetto; « l'umanità non è fuori della mente; non può dunque tirare a sè « la mente, se non in un suo segno, il quale sia al di fuori della « mente e tenga luogo di quella idea, facendola in certo modo sus- « sistere ed operare sull'attenzione della mente [2] ».

Sebbene per diversa via il Rosmini viene alla stessa inferenza dei tradizionalisti, che l'uomo senza il linguaggio, e però senza esterno ammaestramento, non avrebbe niuna conoscenza del mondo immateriale e morale. Imperocchè secondo lui, *l'idea legata colla sensa-*

[1] « Tre operazioni successive fa la mente nostra: 1.° percepisce intellettiva- « mente; 2.° astrae dalla percezione l'idea; 3.° astrae dall'idea gli astratti « propriamente detti, che sono anche i vincoli, pe' quali si legano insieme le « idee e si fanno le idee complesse ». *Nuovo Saggio sull'origine delle idee.* Vol. 2, sez. 5, parte 2, cap. 4, art. 2.

[2] Luogo citato.

zione non può ir lontana una linea da questa; e perciò con tal genere d'idee gli uomini non possono uscire da quella sfera di movimenti ed azioni, che la bestia, condotta dal solo senso e dal solo istinto, farebbe [1]. Onde a liberar l'idea da ogni vincolo colla sensazione e col fantasma, che ne conseguita, egli stima necessaria l'astrazione e vuole che l'astrazione dipenda dal linguaggio.

ARTICOLO III.

Dissonanza del Tradizionalismo dalla dottrina di S. Tommaso.

152. Non è nostra intenzione prendere a confutare il Tradizionalismo ampiamente, sotto tutti gli aspetti erronei in cui può riguardarsi. Chi ne desidera una piena confutazione legga fra le altre l'egregia opera del P. Chastel, intitolata: *Del valore della ragione umana* [2]. Ivi troverà discussi con sodezza, lucidità ed erudizione i varii punti dottrinali di quel sistema, le perniciose conseguenze a che mena, l'opposizione in che è cogl'insegnamenti de'Padri, il contrasto che fa ai dettati d'una sana e ragionevole filosofia. E avvegnachè la polemica dell'anzidetta opera sia volta direttamente contro il De Bonald; tuttavia, attesa la medesimezza de'principii, può leggermente applicarsi a qualsivoglia foggia di Tradizionalismo in generale [3].

Ma noi che abbiamo uno scopo più positivo e più ampio, non possiamo allargarci egualmente in questa materia; e dobbiamo star contenti a trascerglierne quelle sole parti, che più strettamente si legano col nostro tema. E poichè la nostra trattazione mira principalmente a far conoscere la dottrina di S. Tommaso; cominceremo questo esame del Tradizionalismo dal porre in chiaro la piena discordia in che esso è colla mente del S. Dottore.

Il principio fondamentale, in cui tutti i tradizionalisti si convengono tra loro, è che almeno intorno agli oggetti soprassensibili e in materia religiosa e morale la ragione non può nulla da sè medesima, indipendentemente dalla rivelazione; e che però essa in siffatto ordine non giungerebbe mai al sapere, se non cominciasse dal credere.

[1] Luogo citato.

[2] *De la valeur de la raison humaine;* ou *Ce que peut la raison par elle seule.* Par le P. Chastel S. I. Paris 1854.

[3] Anche è degna d'essere ricordata l'opera del chiarissimo Sig. Kersten avente a titolo: *Essai sur l'activité du principe pensant.*

Quanto ciò sia contrario alla filosofia dell' Angelico non ha uopo di dimostrazione presso molti tradizionalisti; i quali per questo appunto non si peritano di annoverare il S. Dottore e con lui l'intera Scuola tra quelli che inconsapevoli secondarono le tendenze razionalistiche. Ci ha nondimeno degli altri i quali, falsando i concetti dell'Aquinate, e torcendo le sue parole dalla legittima loro interpretazione, si studiano, se piace a Dio, di presentarcelo qual perfetto tradizionalista. Ma, a ribattere questo conato quanto strano altrettanto inefficace, basterebbe revocare alla mente quei passi dell'Angelico che già vennero da noi allegati nel primo capo di questo libro. Da essi manifestamente apparisce che egli distingue la fede dalla scienza, in quanto la prima si fonda sull'autorità, la seconda sull'evidenza [1]; che la scienza quale che siasi, ne' termini della natura, trae la sua piena certezza da quella de' primi principii che la ragione immediatamente discopre [2]; che questi principii si manifestano per la sola intuizion dell'idee che acquistiamo coll'esercizio dell' interna virtù astrattiva, di cui siamo fregiati [3]; che a far poi pullulare dalla cognizione dei principii la scienza delle illazioni non altro si richiede che l'applicazione di quelli a qualche subbietto determinato [4]; e così andate voi discorrendo di tutto il resto. Dove è qui menzione o sentore di tradizionalismo? Non vi traspira anzi da ogni formola, da ogni proposizione, da ogni frase un aperto contrasto con quel sistema?

153. Tuttavia si renderà anche più chiara e perspicua questa opposizione, se si volga l'animo a considerare quei luoghi in particolare, dove il S. Dottore tratta segnatamente un tal punto. I più principali sono la prima quistione della sua Somma teologica e i primi capi della sua Somma contro i Gentili. Toccheremo brevemente dell'una e degli altri.

A capo della Somma teologica, che è il lavoro ultimo e più perfetto di S. Tommaso, si propone il quesito intorno alla necessità ed

[1] *De ratione scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva ; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum... Fides autem... non habet visionem.* Summa theol. 1. 2. q. 67, a. 3.

[2] *Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum.* Analyt. Post. lib. 1, lec. 19.

[3] *Per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut in primis principiis.* Contra gentes l. III, c. 154.

[4] *Processus rationis provenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo, est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias.* Quaestionum Disput. *Quaestio de Magistro*, a. 1.

opportunità della rivelazione, da cui toglie i suoi principii la scienza teologica; e si risponde essere stato necessario alla salute dell'uomo che oltre alle discipline filosofiche, le quali procedono per investigazione umana, ci fosse un insegnamento che procedesse per rivelazione divina: *Dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur* [1]. Qui la filosofia apertamente viene distinta dalla dottrina che procede per rivelazione, ossia che prende da essa le mosse, e le si attribuisce come proprio carattere il procedere per investigazione umana, ossia l'essere inquisitiva. Dunque fin dal primo passo vien riprovata e distrutta la pretesa divisione della filosofia in inquisitiva e dimostrativa, nel senso voluto dal P. Ventura. La filosofia per S. Tommaso è l'uno e l'altro ad un tempo. Essa è inquisitiva, perchè cerca la verità colle forze umane, *ratione humana investigantur;* è dimostrativa perchè cerca la verità per opera di dimostrazione appoggiata a principii conosciuti col lume della ragione, giacchè si distingue da quella dottrina che procede *secundum revelationem divinam.*

Affermata così la necessità di una dottrina che si fondi sulla rivelazione, passa a recarne le prove; ed ecco la via che egli tiene. Ci ha delle verità, dice da prima, riguardanti Dio, le quali trascendono la ragione. Ora l'uomo è ordinato a Dio come a fine soprannaturale; e il fine debb'essere conosciuto in quell'ordine in cui è proposto, acciocchè si possano ad esso dirigere l'affetto e l'operazione. Dunque fu necessario che ci venissero rivelate intorno a Dio alcune verità che trascendono il lume della nostra ragione: *Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt* [2]. Qui evidentemente sillogizza dalla supposizione dell'uomo elevato a stato soprannaturale, e dimostra l'assoluta necessità della rivelazione a rispetto dei veri rispondenti a quell'ordine. Perciocchè sublimandosi l'uomo al possesso del sommo bene in un ordine inscrutabile ed occulto alla pura ragione, da conseguirsi nondimeno per affetti ed atti proprii di esso uomo; non potea farsi a meno di non manifestare per via di rivelazione quel fine e le sue attinenze, acciocchè l'uomo potesse debitamente indirizzarvisi.

Ma oltre a questi veri soprannaturali ci ha altri veri intorno a Dio, che la ragione assolutamente parlando può da sè sola investi-

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 1, art. 1.
[2] Luogo citato.

gare. A rispetto di siffatti veri è necessaria la rivelazione? Per rispondere a tale dimanda S. Tommaso si spiana la via in questo modo. Se così fatti veri, egli dice, si fossero lasciati alla sola investigazione umana, ne sarebbero risultati tre inconvenienti: I. Che pochi uomini ne avrebbero conseguita la conoscenza, essendo molti impediti dall'attendere alla specolazione o per difetto d'ingegno, o per occupazione di famiglia, o per torpore di pigrizia: II. Che quegli stessi, i quali vi avrebbono atteso, non sarebbero pervenuti a quell'acquisto se non dopo molto tempo; così richiedendo la malagevolezza di tale studio e l'età opportuna ad applicarvisi: III. Che pur pervenendovi, non avrebbono sfuggita ogni mistura di errori, attesa la debilità dell'intelletto e la grossezza dei fantasmi che ne accompagnano l'operazione. Onde molti sarebbero, nella fatta ipotesi, entrati in dubbio anche delle verità legittimamente dimostrate, vedendo i molti abbagli e il frequente dissentir de'sapienti che le proponevano. Dalle quali considerazioni il S. Dottore conchiude essere stato convenientissimo che anche intorno a tali verità, accessibili al lume naturale, intervenisse la rivelazione; acciocchè esse si possedessero fin da principio in modo più certo e più accomodato alla condizione dell'uomo: *Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur* [1]. Dove è da avvertire che la parola *necessarium* non esprime più, come nel primo caso, una necessità assoluta, ma solo una necessità relativa alla maggior certezza e convenienza, *ut convenientius et certius;* e però equivale a una grande opportunità pel comune vantaggio del genere umano.

Da ultimo egli fa osservare che, posta questa rivelazione divina intorno a verità investigabili dalla pura ragione, ne nasce che esse diventino oggetto di una doppia scienza sotto diverso rispetto. Conciossiachè in quanto si deducono dall'autorità divina, fan parte di quella teologia che appartiene alle scienze sacre; in quanto son conoscibili col lume della ragion naturale, formano obbietto di quella teologia che appartiene alle scienze filosofiche. *Nihil prohibet de iisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur* [2].

[1] Luogo citato.
[2] Luogo citato.

154. Le medesime cose con pochissime differenze di parole sono insegnate nella Somma contro i Gentili. In essa si stabilisce esserci, riguardo a Dio, un doppio ordine di conoscenze: altre a cui l'inquisizione della ragione può pervenire, altre che superano del tutto l'ingegno umano: *Duplici veritate divinarum intelligibilium existente; una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit* [1]. Queste seconde, fuori d'ogni dubbio, non possono altrimenti conoscersi che per divina rivelazione; essendo evidentissimo che, se esse superano ogn'ingegno dell'umana ragione, non potranno giammai scoprirsi per industria della medesima; ma conviene che Dio da sè le manifesti graziosamente. Tali sono il mistero della Trinità, della Incarnazione, della Redenzione, dell'Eucaristia e somiglianti. Non così dell'altro genere di verità aperte all'inquisizione della ragione, *quae inquisitioni rationis pervia esse potest;* intorno alle quali potrebbe nascere controversia se dovessero o no comunicarsi per via di rivelazione. Imperocchè, essendo esse conseguibili per l'esercizio della ragione, potrebbe a taluno sembrar soverchio che si ricevessero per via di fede: *Ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse* [2]. Nondimeno è da considerare che se codeste verità si fossero abbandonate alla ricerca della ragione, ne sarebbero seguiti quei tre sconci annoverati di sopra; e però fu molto opportuno e salutare per l'uomo l'averle altresì per insegnamento divino: *Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam, quae ratio investigare posset, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis partecipes esse et absque dubitatione et errore* [3].

Posta questa splendidissima dottrina dell'Aquinate, facciamovi sopra alquante considerazioni rispondenti al nostro assunto. I. La quistione mossa dal S. Dottore riguarda la conoscenza di Dio, il che vale a dire l'obbietto più alto della scienza dell'uomo; e però quel che si definisce intorno di esso, a più forte ragione dee applicarsi ad altri obbietti inferiori, comechè d'ordine intellettuale e morale. II. Intorno a questo prestantissimo obbietto S. Tommaso riconosce due sorte di verità, alcune accessibili alla pura ragione, ed altre eccedenti le forze della medesima. III. Quanto alle prime, di cui solo co'tradizionalisti è controversia, egli ripete mille volte che

[1] *Contra Gentiles* l. 1, c. 4.
[2] Luogo citato.
[3] Luogo citato.

assolutamente parlando possono cercarsi e scoprirsi col semplice lume di natura. Ciò apparisce chiarissimo da quelle frasi: *sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis; rationis inquisitio pertingere potest; tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent* [1]; ed altrettali. Ed a rimuovere ogni cavillo, basti riflettere a quell'obbiezione che il S. Dottore si fece là dove disse che, potendosi codeste verità conseguire colla sola ragione, sarebbe potuto sembrare inutile l'averle per divina rivelazione: *Ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.* Al che egli, se fosse stato tradizionalista, avrebbe dovuto rispondere negando l'ipotesi, cioè che senza la rivelazione si fossero potute conseguire. Or egli non risponde così; ma, ammettendo l'ipotesi, ricorda solamente che in quel caso ci sarebbero stati degl'inconvenienti gravissimi, a cansare i quali fu necessaria la rivelazione. IV. Dunque la necessità di cui egli parla non è assoluta ma relativa, in quanto si attiene non a render possibile ma solamente più facile e più sicuro il conseguimento di tali verità, sicchè tutti e presto e senza mescolanza di errore potessero parteciparne: *Ut sic omnes, de facili et absque dubitatione et errore possint divinae cognitionis participes esse.* Ond'egli attribuisce sì fatta rivelazione alla divina clemenza, non alla divina giustizia; e ne chiama l'effetto non indispensabile, ma salutare: *Salubriter ergo providit divina clementia.* V. Ma il venir codeste verità manifestate eziandio per via di fede non immuta la loro intrinseca natura, di essere di per sè indagabili e conseguibili dalla pura ragione; e però sebbene in quanto procedono dalla rivelazione si considerano dalla scienza sacra, nondimeno in quanto sono proporzionate al lume naturale si considerano dalla filosofia. Per che oltre la teologia soprannaturale, la quale si appoggia alla rivelazione, abbiamo ancora una teologia naturale, la quale fa parte della scienza filosofica e si appoggia all'evidenza della ragione: *Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur.* Questi sono gli insegnamenti del gran Dottore d'Aquino. Ora ci dicano i tradizionalisti se una tal dottrina non si oppone diametralmente alla loro? Forsechè ci ha un sol punto dell'una che non sia una manifesta riprovazione dei punti dell'altra? E pare che perfino ne' vocaboli S. Tommaso voglia lor contraddire; poichè sancisce manifestamente la frase di ragione inquisitiva, e di

[1] *Contra Gentes* l. I, c. 4.

scoprimento del vero: *Ad quam inquisitio rationis pertingere potest; A fructu studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur* [1].

ARTICOLO IV.

Si risponde ai testi di S. Tommaso citati dal P. Ventura.

155. Ciò è stato, in parte almeno, già fatto da noi nell'articolo precedente; perciocchè il detto scrittore a difesa del Tradizionalismo reca appunto que'luoghi di S. Tommaso, il cui esame vedemmo essere la più chiara ed esplicita riprovazione di tal sistema. Nondimeno a compimento e corona di questo punto ci conviene dir qualche cosa di alcuni altri testi che il Ventura chiama in aiuto.

Da prima egli cita questo passo di S. Tommaso: *Si ratio humana sufficienter experimentum praebeat, totaliter excluditur meritum fidei* [2]. Ma il brutto è che il passo allegato non è un'affermazione, bensì è un'obbiezione di S. Tommaso. Egli se la propone e la scioglie maestrevolmente, rispondendo che se l'esperimento della ragione non distrugga il buon volere nell'uomo di credere le verità rivelate per la sola autorità divina, allora le sue dimostrazioni non tolgono nè diminuiscono il merito della Fede: *Quando homo habet voluntatem credendi ea, quae sunt fidei, ex sola auctoritate divina, etsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta, ad hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum Fidei* [3]. Nuova foggia per verità di dimostrare che un sistema è conforme alla dottrina di S. Tommaso! Provarlo colle obbiezioni che il S. Dottore si propone e rigetta! Ma andiamo avanti.

Nella seconda parte della medesima conferenza il nostro Autore volendo provare che anche quei filosofi, i quali conobbero Dio sulla testimonianza della ragione, non ne ebbero giusta idea, apporta questo testo di S. Tommaso: *Non omnibus, etiam concedentibus Deum esse, notum est quod Deus sit id quo maius cogitari non potest.* [4] Il luo-

[1] *Contra Gentes* l. I, c. 4. Nondimeno ci ha un senso, in cui l'epiteto di *inquisita* a rispetto della filosofia potrebbe riprovarsi; se s'intendesse cioè non nel senso di S. Tommaso, ma nel senso di Cartesio, secondo che osservammo nel capo primo. Ma tale non è l'interpretazione de'tradizionalisti.

[2] *Conferenza I*, parte I.

[3] *Summa theol.* 2. 2, q. 2, art. X ad I.

[4] *Primo quidem quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum*

go è del capo undecimo del primo libro della Somma contro i Gentili. Quivi il S. Dottore si accinge a sciogliere le obbiezioni di quelli che vogliono che la esistenza di Dio sia nota per sè medesima. Venendo egli pertanto al celebre argomento di S. Anselmo, il quale opinava che l'esistenza fosse inchiusa nel concetto stesso di Dio; perchè sotto nome di Dio s'intende un essere di cui non può pensarsi un altro più grande; risponde in due modi. Primieramente dice che non tutti quelli che ammettono Dio, se ne formano un tal concetto; essendoci stati molti nel paganesimo, i quali confusero Dio col mondo. In secondo luogo soggiunge: ancorchè tutti ne formassero un tal concetto, pure da ciò non seguirebbe che l'esistenza di Dio fosse per sè nota; altro essendo l'ordine ideale, ed altro il reale. Or chi non vede che S. Tommaso in questo passo dice tutto il contrario di quello che il Ventura pretende di fargli dire? Egli dice che non tutti quelli che ammisero Dio, ne formarono un concetto sì puro. Dunque ammette che alcuni si formarono quel concetto; almeno nol nega. E per verità, se io dicessi: Non tutti, eziandio quelli che studiano S. Tommaso, l'intendono a dovere; potrebbe alcuno inferirne aver io con ciò affermato che nessuno studioso dei libri del S. Dottore giunge a comprenderlo? Certo che no. Pare anzi che io con tal proposizione esprimerei il contrario, cioè che altri il comprendono ed altri nol comprendono.

Nè più facile sembra essere l'applicazione che il medesimo scrittore fa degli argomenti di S. Tommaso al proprio sistema. Imperocchè a fondare il Tradizionalismo sopra l'autorità di questo principe della scuola cattolica egli ricorre alla decimottava delle quistioni disputate, là dove il S. Dottore parla della scienza dell'uomo primitivo, *De scientia primi hominis*. Or basta la più leggiera considerazione per convincersi che ciò che quivi s'insegna, lungi dal favorire il Tradizionalismo, vale piuttosto a combatterlo. È veramente S. Tommaso nell'articolo quarto di quella quistione prende a dimostrare che Adamo dovette ricevere infusa da Dio la scienza delle cose naturali; ed a provarlo procede così. La scienza naturale dell'uomo riguarda quelle cose, qualunque esse sieno, alla cui conoscenza possiam pervenire colle sole forze della ragione: *Cognitio naturalis humana ad illa potest se extendere, quaecumque ductu na-*

esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit; cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse... Deinde quia dato quod ab omnibus per hoc nomen Deus *intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura etc.* Contra Gentiles L. I, c. 11.

turalis rationis cognoscere possumus. In siffatta scienza può considerarsi il principio e il termine: *Cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum.* Il principio consiste in una confusa conoscenza di tutte le cose, la quale naturalmente si trova nell'uomo mercè della cognizione che esso ha dei principii universali, nei quali come in altrettanti semi preesistono virtualmente tutti i conoscibili, a cui può stendersi la ragion naturale: *Principium autem eius est in quadam confusa cognitione omnium, prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus sicut in quibusdam seminibus virtute praeexistant omnia scibilia, quae ratione naturali cognosci possunt.* Ma il termine è posto nell'esplicazione attuale di ciò che in essi principii virtualmente si contiene; siccome allorchè dal seme vengono svolte le singole membra dell'animale, che prima in quello esistevano virtualmente, si dice che l'animale compito e perfetto sia termine della generazione: *Sed huius cognitionis terminus est quando ea, quae virtute in ipsis principiis sunt, explicantur in actum; sicut cum ex semine animalis, in quo virtute praeexistunt omnia membra animalis, producitur animal habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis.* Ora fa d'uopo che Adamo fin dal principio della sua creazione avesse la conoscenza delle cose naturali, non solo quanto al principio di essa, ma ancora quanto al termine: *Adam autem in principio suae conditionis non solum oportuit ut haberet naturalium cognitionem quantum ad suum principium, sed quantum ad terminum.* Onde ciò? Se S. Tommaso fosse stato tradizionalista, ne avea bella e pronta la ragione: perchè quel principio non può ridursi all'atto, senza l'insegnamento e la parola. Per converso S. Tommaso non accenna neppur da lungi a così fatta ragione, ma ne apporta invece quest'altra, che Adamo veniva creato come padre di tutto il genere umano, e al padre appartiene non solo produrre i figliuoli colla generazione, ma ancora istruirli colla disciplina: *Eo quod ipse condebatur ut pater totius humani generis; a patre autem filii accipere debent non solum esse per generationem, sed disciplinam per instructionem.* Chi non vede che qui il S. Dottore suppone anzi la tesi contraria al Tradizionalismo, vale a dire che assolutamente parlando Adamo ricevendo la cognizione delle cose naturali quanto al solo principio ne avrebbe potuto da sè conseguire il termine? Altrimenti sarebbe stato antifilosofico lasciar la ragione intrinseca ed apodittica della impotenza, e ricorrere all'estrinseca e soltanto plausibile dell'essere Adamo costituito padre dell'umana progenie. Dunque è da dire che S. Tommaso non esti-

mò la ragione umana assolutamente inabile a procacciarsi la conoscenza del vero per sè medesima. E che tale fosse in effetto la mente sua si conferma ancora da ciò che avea detto nel secondo articolo: in cui assegnando la differenza della scienza naturale di Adamo dalla nostra, la paragona a quella che passa tra chi ha già l'abito della scienza, e chi per la prima volta acquista la scienza colle proprie ricerche: *Differebat autem haec eius secunda cognitio a cognitione nostra, sicut differt inquisitio habentis habitum scientiae, qui ex notis considerat ea quae quandoque noverat, ab inquisitione addiscentis qui ex notis ad ignota nititur pervenire* [1]. A tutto ciò si aggiunga che nell'articolo terzo della medesima quistione, parlando di quello che può conoscersi colla ragion naturale, dice espressamente che per essa i filosofi conoscono l'esistenza di Dio, la sua semplicità, l'incorruttibilità, la spiritualità ed altre perfezioni: *Per naturalem rationem, sicut aliqua philosophis de Deo sunt nota, ut eum esse incorruptibilem, incorporeum, intelligibilem et alia huiusmodi.*

156. E qui non è da preterire un'osservazione sopra il ricorso in generale che fanno i Tradizionalisti al fatto della rivelazion primitiva, per recarne conforto al loro sistema. In così fare, a dirla schietta, essi mostrano di non comprendere l'oggetto proprio della filosofia. La filosofia non cerca i fatti storici, naturali o soprannaturali che sieno, ma solamente la natura delle cose. Niente per fermo è sì certo, quanto l'aver Dio arricchita la mente del primo uomo di conoscenze appartenenti all'ordine altresì naturale; ricavandosi ciò apertamente dalle divine scritture. Similmente è comprovato abstanza che di questo primitivo insegnamento divino alcuni avanzi si conservarono e si trasmisero da per tutto nelle succedute generazioni, non ostante lo scadimento in che esse dove più dove meno trabocçarono. Ma tutto questo non ha che fare colla quistion filosofica, se le verità di ordine naturale sieno tali che possano scoprirsi dall'uomo almeno in parte col lume della sola ragione a lui comunicato da Dio. Qui si riguarda la natura intrinseca di tali verità e la proporzione che esse hanno colla pura ragione. L'una nè l'altra di queste cose non vennero immutate dal fatto della rivelazione primitiva. Un tal fatto procedette da altre cagioni, che i teologi assegnano; come dall'essere Adamo fattura immediata di Dio, la quale per conseguente conveniva che uscisse perfetta dalle sue mani; ovvero dall'essere il primo uomo costituito principio e causa di tutta l'umana generazione, e però doverglisi tutto ciò che era richiesto a

[1] *Quaestionum Disputat.* Quaestio XVIII, a. 2.

compiere cotanto ufficio. Queste ragioni persuadono, non ha dubbio, quanto fosse congruente che Adamo ricevesse delle cognizioni in atto; ma le cognizioni da lui ricevute non cangiarono per questo la loro essenza, di essere cioè accessibili alla pura ragione e investigabili per umane ricerche. E sotto tale aspetto la filosofia le riguarda. La sola cosa che può aggiungersi si è quella che fa S. Tommaso, di dimostrare cioè come la ragione, se fosse stata abbandonata a sè stessa, non sarebbe giunta a conseguire la scienza di Dio e degli altri veri più difficili dell'ordine soprassensibile, se non dopo molto tempo e fatica e con mescolanza di molti errori. Laonde fu convenientissimo e salutare per l'uomo che Dio sopperisse a tanto bisogno anche per l'altro mezzo più sicuro, più esteso e più facile, che è l'esterna rivelazione. Nondimeno lo stesso S. Tommaso avendo riguardo non alla storica origine di tali conoscenze, ma alla loro intrinseca condizione, non le appella dommi di fede, ma verità previe alla fede. *Deum esse et alia huiusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse, non sunt articuli fidei sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam* [1].

ARTICOLO V.

Disservigio che il Tradizionalismo rende alla Religione.

157. Sarebbe solenne ingiustizia non riconoscere il retto animo, e la bontà del fine, onde i tradizionalisti sono mossi. Essi sdegnaronsi della ragione, stomacati dall'abuso che videro farsene. Essi obbedirono all'impeto di quella legge, per cui la tendenza al despotismo tien dietro ai delirii dell'anarchia. Niente più naturale che il traboccare in un eccesso per la foga di rintuzzare un eccesso contrario. I tradizionalisti credettero di fare ossequio alla religione, se a fiaccar l'orgoglio del Razionalismo mostrassero di non potersi, senza la fede, aver nemmeno l'uso di quella ragione, che si adopera per osteggiarla. In tal guisa avvisaronsi di tirare un colpo maestro, facendo tornare contra il petto dell'avversario la punta di quella spada medesima, ond'egli baldanzoso armeggiava.

Ma per bello che possa parere un tal colpo, la Religione non sa compiacersene; perchè essa non si diletta di scherma, si diletta di

[1] *Summa theol.* I p., q. 2, a. 2, ad 1.

verità. Ora qual verità può essere in un sistema, che si collega strettamente con errori perniciosissimi? Io non andrò certamente dietro a tutte le ree conseguenze che potrebbono derivarsene: ma senza troppo allungarmi, mi basterà considerare l'attenenza che il Tradizionalismo ha col Lamennismo, e l'aiuto che esso presta ai razionalisti col rimuovere ogni differenza tra le verità rilevate e le verità razionali.

158. E quanto al primo di questi capi, chi legge con qualche attenzione il *Saggio sull'indifferenza in materia di Religione* non può non restare sorpreso al vedervi professati gli stessi principii e quasi usate le stesse frasi. Anche il Lamennais stabilisce l'assoluta necessità della parola pel naturale svolgimento dell'intelligenza: « L'uo-« mo, essere corporeo insieme e intellettivo, non può pensare senza « i vocaboli più di quello, che possa vedere senza la luce [1] ». Anche il Lamennais insegna che l'intelligenza è incapace di pervenire altrimenti alla conoscenza del vero, se non col sussidio della rivelazione, esistente da prima nella società e da questa a noi trasmessa mediante l'insegnamento. « Egli ci ha necessariamente per « tutte le intelligenze un ordine di verità o di conoscenze rivelate a « principio, cioè a dire originalmente ricevute come condizioni in-« dispensabili della vita, ossia come la vita stessa; e queste verità « di fede sono il fondo immutabile di tutti gli spiriti, il legame « della lor società e la ragione della loro esistenza. In quel modo « che la verità è la vita, l'autorità o la ragione generale manife-« stata pel testimonio o per la parola è il mezzo necessario per « giungere alla conoscenza della verità ossia alla vita dell'intelli-« genza [2] ». Anche il Lamennais sostiene che le menti verso la verità non posseggono altro che una pura potenza, la quale per venire all'atto ha assoluto bisogno della fecondatrice efficacia della parola. « Puramente passive, allorchè la parola le feconda in seno

[1] *L'homme, être corporel et intelligent, ne peut pas plus penser sans mots, que voir sans lumière.* Essai sur l'indifférence etc. tom. 2, ch. XV.

[2] *Existe donc nécessairement pour toutes les intelligences un ordre de vérités ou de connaissances primitivement révélées, c'est-à dire reçues originairement comme les conditions de la vie, ou plutôt comme la vie même; et ces vérités de foi sont le fond immuable de tous les esprits, le lien de leur société et la raison de leur existence. De même que la vérité est la vie, l'autorité ou la raison générale manifestée par le témoignage ou par la parole est le moyen nécessaire pour parvenir à la connaissance de la vérité ou à la vie de l'intelligence.* Ivi.

« del nulla, e versa in loro i primi pensieri, o le prime verità, cui « esse non possono nè inventare nè giudicare [1] ».

Da questo linguaggio ben poco si differenzia quello de' tradizionalisti. Il che fu sottilmente avvertito dal sig. De Remusat in un suo molto savio articolo sopra la filosofia del P. Ventura. Egli osserva come i punti principali di dottrina, che l'eloquente oratore sostiene al presente in difesa del Tradizionalismo, sono i medesimi che già furono da lui sostenuti nell'antica sua opera *De methodo philosophandi*, nella quale il Ventura assai chiaramente parteggiava pel Lamennais [2]. Egli teme a ragione che la nuova teorica non sia che un residuo dell'uomo vecchio, non del tutto svestito [3]. Egli dimostra che siffatta teorica non ha alcuna convenienza colla dottrina del grande Aquinate; ed alludendo agli sforzi d'immedesimare l'una coll'altra, dice festevolmente che qui nel discepolo di S. Tommaso è nascosto il seguace del Lamennais: *Le sectateur de M. de Lamennais est caché dans le disciple de Saint Thomas* [4].

E veramente il Tradizionalismo, inteso a rigore, dee di necessità metter capo nel Lamennismo. Imperocchè, se la ragione è da sè stessa impotente a scoprire alcun vero; se il principio di ogni conoscenza è la rivelazione, a noi trasmessa mediante la società; chi non vede che il solo testimonio di questa può essere base ultima e supremo criterio da assodare e legittimare i nostri giudizii? In fatto il De Bonald cel confessa con candidezza, affermando che il criterio fondamentale per distinguere il vero dal falso non si trova nell'uomo interiore, ossia nella ragione individuale, ma sol nell'uomo esteriore, ossia nella società [5]. Il che è inevitabile a seguire, ammesso

[1] *Purement passives, lorsque la parole les féconde au sein du néant, lorsque elle verse en elles leurs premières pensées ou les premières vérités, elles ne peuvent ni les inventer, ni les juger.* Ivi.

[2] *Il me parut une tentative de conciliation entre la théologie dogmatique et la doctrine de M. Lamennais, qui exerçait alors sur une portion très intelligente du clergé une influence si funeste et dont les erreurs, encore qu'un peu dissimulées, continuent d'y faire école, même aujour d'hui que l'éloquent écrivain les a échangées contre des erreurs nouvelles.* REVUE DES DEUX MONDES XXIII année. Seconde série de la nouvelle période tome premier p. 817. *Le Père Ventura et la philosophie* par M. CHARLES DE REMUSAT.

[3] *La doctrine* (quella del Lamennais) *a été désavouée, tout au moins modifiée par les écrivains de son école; mais nous craignos qu'ils ne se paient de mots, s'ils croient l'avoir tout à fait renoncé. Il pourrait bien être le vieil homme, qu'ils n'ont pas dépouillé.* Ivi p. 1.

[4] Ivi pag. 820.

[5] *Le voeu de tous les philosophes, ou plutôt le premier besoin de la philosophie, est de trouver une base certaine aux connaissances humaines, une vérité*

che sia il Tradizionalismo; non potendo nulla in quell'ipotesi assicurarci della verità rilevata, se non la società, a cui è affidato il prezioso deposito. Onde a me è sempre paruto essersi esagerato il merito del Lamennais nel crederlo inventore d'un sistema, quantunque erroneo; egli non ha fatto altro in sostanza che studiare a fondo la dottrina di De Bonald sopra il principio della conoscenza, e dedurne con severa logica le illazioni. E se codesto Tradizionalismo gittasse nuovamente radici in intelletti di pari ardimento e franchezza; non andrebbe guari di tempo che noi ne vedremmo germogliare la medesima pianta; e saremmo di bel nuovo costretti a combattere contro l'apoteosi della ragion generale.

159. L'altro capo, per cui il Tradizionalismo nuoce alla Religione, si è perchè distrugge ogni essenzial differenza tra l'ordine naturale e soprannaturale in fatto di verità. Laonde i suoi promotori fanno spalle ai razionalisti, cui altrimenti credono di oppugnare; giacchè vengono per altra via alla stessa inferenza di confondere insieme i due ordini e ridurre tutte le nostre cognizioni ad una sola immediata sorgente.

Non è nuovo nella storia dell'errore veder due opposti sistemi, che partendo da punti al tutto contrarii riescano nondimeno ad un medesimo termine. Ciò mirabilmente si avvera nel caso presente. Il Razionalismo dice: la ragione da sè stessa val tutto; il Tradizionalismo per contra: la ragione da sè stessa val nulla. Il primo pretende che la mente umana coll'innato suo lume sia abile a scoprire ogni vero; il secondo che essa per quel mezzo non possa conseguirne niuno. Ecco due principii diametralmente contrarii. Or qual è la meta, in cui ambidue si riposano? La conversione per l'uno di ogni verità rivelata in verità razionale, il tramutamento per l'altro d'ogni verità razionale in verità rilevata. Ma sì l'una come l'altra di queste trasformazioni esprimono con diverse formole uno stesso

première, de la quelle on puisse legitimement déduire toutes les vérités subséquentes, un point fixe auquel on puisse attacher le premier anneau de la chaîne de la science, un criterium *enfin qui puisse servir à distinguer la vérité de l'erreur; et c'est à la détermination de cette base, de cette vérité première, de ce point fixe, de ce* criterium *que commence la divergence de tous les systèmes.. Cette base, cette vérité primitive, ce point fixe, ce principe, en un mot, ne peut être qu'un fait, qu'il faut admettre comme certain pour pouvoir aller en avant avec sécurité dans la route de la vérité... Ce fait, nous en avons vu la raison, ne peut se trouver dans l'homme interieur, je veux dire dans l'individualité morale ou physique de l'homme; il faut donc le chercher dans l'homme exterieur ou social, c'est-à-dire dans la societé.* Recherches philosophiques etc. t. 1, ch. 1, *De la philosophie.*

concetto, l'esistenza cioè di un sol ordine di cognizione a riguardo dell'uomo, e un sol canale per cui tutte le verità si derivino. Importa poco che codesto canale si dica essere interno o esterno, la ragione o la rivelazione, l'evidenza o la fede; il punto capitale è che si stabilisca come unico. Sarà poi de'razionalisti il facile assunto di far vedere come molte verità provengono da lume interiore allo spirito umano; e con ciò daranno ad intendere di aver vinta la lite in generale.

160. Nell'articolo precedente noi vedemmo come S. Tommaso riconosce una doppia maniera di conseguire la verità: l'una per via di esterna rivelazione, l'altra per via d'interno svolgimento della ragione. Egli distingue, anche a rispetto della conoscenza che abbiamo di Dio, un doppio ordine d'intelligibili: altri, a cui la mente umana può sollevarsi nei confini della natura; altri, che trapassano ogni forza di naturale discorso: *Sunt quaedam intelligibilium divinorum, quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim rationis excedunt* [1]. Questa distinzione è di somma rilevanza per non confondere tra loro la natura e la grazia, l'evidenza e la fede. I tradizionalisti non vogliono saper nulla di ciò. Essi pretendono che ogni vero superi di per sè le forze della ragione; ogni conoscenza si origini da esterior magistero; ogni assenso si fondi nell'autorità divina. Essi amano di ripetere o col de Bonald, che l'uomo dee cominciare dal credere [2]; o col Ventura, che l'uomo nell'ordine intelligibile non può fare che deduzioni ed applicazioni di verità rilevate [3]. Ma se la cosa è così, in che differisce la filosofia dalla teologia?

S. Tommaso, il quale intese ottimamente ogni cosa, nella prima quistione della sua Somma teologica cerca sottilmente di questa diversità, e non in altro la ripone se non in questo, che i principî della teologia son rivelati e si fondano nell'autorità divina, laddove i principii delle scienze filosofiche sono evidenti per loro stessi e si fondano nella ragione. *Principia huius doctrinae per revelationem haben-*

[1] *Contra Gentiles* lib. I. c. 3.

[2] *Il est raisonnable, il est nécessaire, il est sur tout philosophique de commencer par dire: je crois.* Recherches etc. t. 1. ch. 1.

[3] « Come le scoperte nell'ordine fisico non sono che inferenze ed applica-« zioni di fatti conosciuti innanzi; così le verità dell'ordine intelligibile, che « perviene a chiarire, non sono che deduzioni ed applicazioni di verità prece-« dentemente rivelategli ». *La ragion filosofica e la ragion cattolica* Conf. I, parte 1.

tur [1]; *Propria huius scientiae cognitio est quae est per revelationem, non autem quae est per naturalem rationem* [2]. Così della scienza teologica. Il contrario afferma delle discipline filosofiche: *Aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae* [3]; *Aliae scientiae considerant ea tantum quae rationi subduntur* [4]. Or giusta i tradizionalisti questo divario non avrebbe luogo; perchè tanto i principii sopra cui si fonda la teologia, quanto quelli sopra cui si fonda la filosofia, sarebbono accolti per rivelazione e creduti per fede.

Nè varrebbe il dire che la filosofia, impossessatasi una volta dei principii rivelati, può poi col naturale discorso farne deduzioni ed applicazioni senza fine. Conciossiachè questo è proprio altresì della teologia, la quale applica anch' essa e svolge i dommi della fede e ne deduce svariate inferenze: *Ex articulis Fidei haec doctrina ad alia argumentatur* [5]. *Haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum* [6]. Il qual còmpito è appunto quello che il Ventura assegnava alla filosofia: *Le verità dell' ordine intelligibile, che perviene a chiarire, non sono che deduzioni ed applicazioni di verità precedentemente rivelate* [7]. Dunque la filosofia, secondo il concetto del P. Ventura, non è che la teologia secondo il concetto di S. Tommaso.

161. E qui salta agli occhi di ognuno l'inestimabile danno che il Tradizionalismo reca alla Religione, col mutare interamente lo stato della controversia contro le pretensioni de' razionalisti. La Religione contro il Razionalismo insegna questa tesi: che la ragione umana essendo limitata non può scoprire ogni vero, e che nell'ordine stesso di quei veri, che può scoprire, non può colle sole sue forze giungere a un sistema compiuto e perfetto di verità e in modo a tutti ovvio e senza mescolanza di errore. Il Tradizionalismo ha travolta del tutto la quistione. Esso vuole che la Religione sostenga quest' altra tesi: che la ragione, benchè sia dono e immagine di Dio, nondimeno non può scoprire alcun vero; e che usando delle sue forze non può giugnere che all' errore. Or quanto è chiara e folgorante la prima di tali tesi e confortata da perpetua ed universale

[1] *Summa theol.* I p., q. 1, art. 8.
[2] Ivi art. VI. ad 2.
[3] Ivi art. 5.
[4] Ivi art. 5.
[5] S. Tommaso *Summa theol.* I p., q. 1, art. 8.
[6] Ivi.
[7] Luogo sopraccitato.

esperienza; tanto è oscura ed incerta, per non dire assurda, la seconda, e almen disputabile da parte del fatto. Onde i razionalisti scorto il lato debole, che quest' improvvidi apologisti loro presentano, accortamente rivolgono a quello gli assalti; e nominando sistema teologico il Tradizionalismo, quasi fosse sentenza comune dei teologi e non ghiribizzo di pochi per lo più laici, si pongono a batterlo in breccia, ed espugnatolo agevolmente, gridano a gola d'aver trionfato di tutta l'oste nemica. Il che, sebben muova a riso i prudenti e addottrinati, nondimeno riesce d'illusione e d'inciampo ai pusilli ed indotti; i quali, non sapendo distinguere qual è veramente dottrina della Chiesa e qual no, credono bonariamente alle voci che si lasciano correre, e temono non sia atterrata la verità, perchè veggono caduti in pezzi i fragili puntelli che alcuni de' suoi difensori a capriccio vi ponevan di sotto. Il perchè sapientemente la Sacra Congregazione dell'Indice si consigliò di ovviare a questo inganno de'semplici, stabilendo contro lo scapestrare de' tradizionalisti quattro proposizioni fondamentali. Esse sono del tenore seguente:

I. « Benchè la fede sia superiore alla ragione, tuttavia nessuna vera discordia, nessun dissidio può mai passare tra l' una e l' altra; derivando amendue da uno stesso fonte immutabile di verità, che è Dio, ottimo, massimo; e così esse si prestano scambievole aiuto.

II. « Il raziocinio è abile a provare con certezza l'esistenza di Dio, la spiritualità dell'anima, la libertà dell'uomo. La fede vien dopo la rivelazione; e però essa non può convenientemente allegarsi per provare l'esistenza di Dio contra l'ateo, o la spiritualità e libertà dell'anima ragionevole contra il settatore del naturalismo e del fatalismo.

III. « L'uso della ragione è anteriore alla fede: e conduce ad essa coll'aiuto della rivelazione e della grazia.

IV. « Il metodo, di cui usarono S. Tommaso, S. Bonaventura, e gli altri Scolastici dopo loro, non mena al Razionalismo o al Panteismo, nè fu cagione che presso le scuole odierne la filosofia inciampasse nel naturalismo e nel panteismo. Laonde non è lecito incolpar quei dottori e maestri per aver adoperato un tal metodo con approvazione o almen tacito consenso della Chiesa [1] ».

[1] *I. Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest; cum ambae ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant.*

II. Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem, cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proinde-

In queste proposizioni è evidentemente riprovata la tattica dei tradizionalisti di amplificare il contrasto che essi fingono tra la ragione e la fede, quasi fossero naturalmente nemiche. È rintuzzata altresì l'audacia di alcuni tra loro, i quali non rifinavano di accusar S. Tommaso e gli Scolastici di essere condiscesi incautamente alle male voglie de' razionalisti e di averne spalleggiato gli errori. Ma sopra tutte vuolsi notare la proposizione terza, la quale più apertamente delle altre contiene un'esplicita riprovazione del Tradizionalismo. Perciocchè essa stabilisce due cose: prima, che l'uso della ragione è anteriore alla fede; secondo, che la ragione conduce alla fede coll'aiuto della rivelazione e della grazia. Queste due affermazioni inchiudono manifestamente due sentenze contraddittorie di quelle due affermazioni, a cui il Tradizionalismo come a base si appoggia; cioè che l'uomo comincia dal credere, e che il lavoro della ragione non consista in altro se non nel *fare deduzioni ed applicazioni di verità antecedentemente rivelate.* Ognun vede che così per contrario vorrebbesi che la fede precedesse l'uso della ragione, e che la fede menasse alla ragione coll'aiuto della rivelazione e della grazia.

ARTICOLO VI.

La conoscenza in generale non dipende dalla parola.

162. L'unica via aperta ai tradizionalisti, per cansare in qualche modo la confusione delle verità soprannaturali colle naturali, si è che in ordine alla necessità della parola si appiglino alla spiegazione proposta dal Gioberti. Questo filosofo, benchè incorra anch'egli nella confusione dei sopraddetti due ordini per la via dell'Ontologismo, si studia nondimeno di schivarla per la via del Tradizionalismo;

que ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad probandum animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter non potest.

III. Rationis usus fidem praecedit, et ad eam ope revelationis et gratiae conducit.

IV. Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum et panteismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et panteismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere quod methodum hanc, praesertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint.

imperocchè stabilisce che la conoscenza umana, sebben cominci dall'insegnamento, non comincia però dalla fede. Secondo lui, il linguaggio è richiesto dalla ragione non per riceverne un interno motivo di assenso, ma solo un'esterna condizione, necessaria al suo naturale esplicamento. Ond'egli dopo avere stanziato che la ragione piglia i primi elementi della conoscenza dalla rivelazione, per non esser essi accessibili allo spirito senza l'aiuto della parola; vi appone subito il seguente temperamento: « Niuno però ne inferi-
« sca che la verità ragionevole dipenda dall'autorità e che quindi
« la filosofia sia una scienza seconda, assolutamente parlando, e
« lavori su i dati di un'altra disciplina. Imperocchè gli elementi in-
« tegrali dell'Idea essendo chiari e splendidi per sè stessi, la filoso-
« fia si fonda sull'evidenza del proprio oggetto. Essa riceve la sua
« materia dalla parola, ma l'apprende immediatamente per la sua
« intrinseca luce [1] ».

Dove i tradizionalisti approvassero questa spiegazione giobertiana, dovrebbero esporre la loro dottrina a questo modo: Perchè rampolli in noi la conoscenza, ci è bisogno veramente della parola; nondimeno ci ha in noi un'attitudine e capacità naturale a ricevere la luce dell'idea, tosto ch'ella si affaccia al nostro spirito; il quale l'apprende e la ravvisa in virtù dell'evidenza, ond'essa intrinsecamente risplende. Ciò ha luogo nelle sole conoscenze naturali; mercecchè a rispetto delle soprannaturali la mente nostra, atteso i suoi limiti, è inabile del tutto a conseguirle per evidente percezione; e però essa, oltre della parola come strumento, ha mestieri del lume di fede che la conforti subbiettivamente e dell'autorità divina che obbiettivamente l'appoggi.

Confessiamo che accettando tal dichiarazione i tradizionalisti non potrebbero più accagionarsi d'immedesimare tra loro i due ordini di conoscenza; ma essi in tal caso dovrebbero abbandonare la miglior parte della loro teorica e cambiare interamente i modi del fraseggiare. Imperocchè allora non sarebbe più da dire, com'essi dicono, che la fede è previa alla ragione, che i veri primitivi son fondati nell'autorità divina, che la filosofia trae origine dalla teologia. Ripudiate codeste ed altre formole da loro usate, essi dovrebbero consentire che la scienza razionale dell'uomo, benchè di natura sua inferiore e subordinata alla fede, ha nondimeno esistenza da sè e principii proprii e criterio del tutto distinto.

163. Ma che che si pensi di questa ipotesi, certo è che anche in tal

[1] *Introduzione* ecc. t. I, c. 3.

caso il Tradizionalismo sarebbe falso, siccome propugnatore di una falsa dottrina. È questo l'altro aspetto sotto il quale dobbiamo qui confutare quel sistema; e noi il faremo procedendo gradatamente. Da prima diciamo in generale non esser vero che a far sorgere in noi l'idea, nello stato eziandio riflesso, sia necessaria la parola. La quale affermazione per rendersi evidente non ha mestieri di lunghi ed intralciati discorsi; bastando osservare che la parola, per esser segno non naturale ma arbitrario, non può eccitare niun concetto nell'animo senza supporne l'esistenza. Anche quando trattasi di segni naturali, acciocchè la lor visione valga a destare in noi l'idea della cosa con cui son collegati, bene spesso bisogna che antecedentemente l'esperienza ci abbia insegnato quella reciproca connessione. Così segno naturale del fuoco è il fumo; ma potremmo mai arguire dal secondo il primo, se non avessimo avanti veduto che il fumo proviene appunto dall'arsione? Il medesimo va tu discorrendo d'esempii consimili. Or che dovrà dirsi della parola, la quale non per natura ma per libera convenzione è rivolta a significare questo o quel concetto dell'animo?

> Opera naturale è ch'uom favella;
> Ma così, o così, natura lascia
> Poi fare a voi secondo che v'abbella. [1]

Se la parola di per sè non è connessa con niuna determinata idea, come farà essa a suscitarlaci nell'animo, se noi già non sappiamo che cosa vuolsi significar con quel suono? E come potremmo giungere a comprendere sì fatta significazione, se non avessimo di già possesso e coscienza della idea a cui significare quella voce vien destinata? Gli avversarii son costretti a pretendere una cosa impossibile, cioè che il suono de' vocaboli percotendo l'orecchio generi la conoscenza non di esso suono ma di un altro oggetto distinto; il quale non per natura, ma per sola libera elezione vien denotato da quello. Ma dimmi: potresti tu col solo nominare e ripetere un vocabolo, significante un frutto che si trova in America, eccitare nella mente di chi t'ascolta l'idea di quel frutto, se egli non l'abbia giammai veduto?

E per chiarire vie meglio la cosa per via di esempii, sia qui un individuo umano, il quale per non avere ancora udito parlare non abbia veruna idea, almeno riflessa, e tutto al più sia attuato d'una

[1] DANTE, *Par.* 26.

conoscenza diretta e indeterminata in cui egli non s'appropria nè discerne niun concetto particolare: come appunto il montanaro, che rozzo e selvatico s'inurba, mira in massa e confusamente le nuove cose che gli si parano innanzi, senza affisarne e comprenderne alcuna. Sia dunque necessario al poveruomo in tanto assorbimento e in tanta distrazione di mente applicar la parola per tirarne la riflessione verso qualche idea in particolare; quasi al modo onde si applica il cerotto o l'impiastro sul corpo dell'animale per richiamare a quella parte gli umori dispersi qua e là e vaganti: *ubi stimulus, ibi affluxus*. Ora noi domandiamo, se in ciò fare si suppone che quell'individuo sappia già il significato della parola che voi gli dite, ovvero si suppone che del tutto lo ignori? Se ignora tal significato, certo è che egli dall'udir quella voce non caverà verun costrutto. Al più dall'espressione del vostro volto e de' vostri atti intenderà che voi volete significargli qualche cosa; ma se non sa il valore del vocabolo che adoperate, non passerà più oltre di questo. Quella parola sarà per lui vuota di senso; la sua intelligenza resterà ignara come prima, senza nulla concepire, fuorchè il semplice suono e quel vostro muover di labbra e quella vostra intenzione in confuso. Se poi si suppone che l'individuo sappia già il valore della parola che voi gli dite, ciò importerà che egli antecedentemente conosca l'idea che per essa si esprime. E questa preesistenza dell'idea è in lui necessaria anche quando la prima volta apprende il vocabolo che dee significarla. Imperocchè apprendendosi tal significazione in virtù di un legame che per volontà e convenzione si stabilisce tra una voce articolata e un'idea, è necessario che preesistano ambo i termini tra'i quali quel legame si stabilisce, cioè dall'una parte il vocabolo, dall'altra l'idea. Se questa manca nella mente e nella riflessione di colui, che voi volete indurre ad accettare il significato d'una parola, ogni vostro adoperare sarà indarno e varrà il medesimo che parlare ad un bruto o ad una pianta.

Qui non vale il ricorrere a vane similitudini di germi che debbano tuttavia fecondarsi, di luce che colori l'oggetto, di tinte che servano ad incarnare il disegno della mente, di veste che circondi l'idea, e così del resto. Le figure e le immagini sono ottime quando si tratta di dare maggiore risalto e luce a una verità già dimostra; ma volere per mezzo di similitudini e di metafore persuadere una falsità è strana pretensione. Or non dee riputarsi falsità manifesta che la mente priva d'idee venga a formarsele mercè di vocaboli di cui essa ignora il valore? Sia pure, come affermano i tradizionalisti, che ogni favella presso ogni popolo contenga un numero più o

meno grande di verità rivelate e trasmesse di generazione in generazione; ciò non fà nulla al proposito. Imperocchè allora quando la generazione, che già possiede la verità, vuol tramandarla all'altra che n'è ancor digiuna, come eseguirà ella codesto insegnamento? Si metterà forse senza più a parlarle facendo uso d'una lingua non intesa dalla sua uditrice? Ma ciò sarebbe il medesimo che se altri ti venisse sciorinando una lezione in cinese o in arabo, idiomi da te ignorati, e di cui è certo che tu nulla comprenderesti. Forza è dunque che prima d'ogni altra cosa la generazione docente insegni alla generazione discente la lingua colla quale dee parlare. Ma come le insegnerà questa lingua, se non suppone di già in lei la consapevolezza delle idee, da connettersi con quei vocaboli che essa di mano in mano va proferendo? Per ritener poi siffatta connessione dovrà aiutarsi di cenni, di gesti, d'indicazione di oggetti particolari, pronunziando insieme il vocabolo con cui ama che essi vengano significati. In somma uopo è che proceda come si costuma coi sordimuti, allorchè loro s'insegna una lingua scritta. Indarno l'istitutore segnerebbe sulla lavagna i vocaboli, se non avesse altro mezzo per destare nell'animo del suo discepolo l'idea che vuol esprimere. Ma egli valendosi del linguaggio di azione, già per natura inteso dal sordomuto, gli dipinge in quella guisa che può un oggetto o una serie di oggetti; e quando al balenar degli occhi del suo discente o per altra via s'accorge essere in lui sorta appunto l'idea voluta, gli accenna la parola con cui essa dee significarsi. La qual cosa ripetendo egli più volte, fa che il discepolo contragga l'abito di associare quella determinata idea a quel dato segno.

164. Nel che è da osservare che neppur quei segni appartenenti al linguaggio di azione son propriamente lo strumento che serve a provocare l'attività della mente acciocchè esca nei rispondenti concetti. Quei segni, a vero dire, altro non fanno che eccitare nell'immaginativa un fantasma sensibile, ponendo in certa guisa sott'occhio un oggetto che significano naturalmente; il fantasma poi è quello che per l'intima connessione delle potenze dell'anima attira verso di sè la virtù intellettiva perchè ne astragga un concetto ideale, apprendendo in forma universale ciò di cui il fantasma è propria o analoga immagine. Il che come intervenga sarà da noi spiegato in altro luogo. Ora, perciocchè a far sorgere fantasmi nell'animo non è necessario alcun segno appartenente al linguaggio, vuoi parlato, vuoi scritto, vuoi rappresentato, ma basta lo spettacolo del mondo corporeo percepito coi sensi; quindi è che lo svolgimento ideale può in noi esordire ed esordisce in effetto senza in-

tervenzione di vocaboli. E questo appunto è il sentire di S. Agostino; il quale avendo mostrato esser falso che sènza segni non possa germinare in noi alcuna conoscenza, così prosegue: « Di queste « cose non una o due, ma mille si presentano all'animo, le quali « senza alcun segno si mostrano da loro stesse. E come potresti, « per vita tua, dubitarne? Imperocchè lasciando indietro gli innu- « merevoli spettacoli che gli uomini ci offrono in tutti i teatri colle « cose medesime senza uso di segni; non è egli vero che questo « sole e questa luce che de' suoi raggi sparge e veste ogni cosa, e « la luna e gli altri astri, e la terra e il mare e tutti gli esseri senza « fine che in essi nascono, non è vero, io dico, che da Dio e dalla « natura vengono in loro stessi presentati e mostrati a chiunque ha « occhi in fronte per mirarli [1] »?

Questo gran Padre e filosofo apertamente insegna che senza uopo di parole, anzi di segni in generale, può la mente nostra venire in moltissimi e svariati concetti. Procedendo poi più oltre passa a mostrare che invece di dire che in vigore dei segni s'impari l'idea, debba per contrario dirsi che per l'idea s'imparino i segni. Sarà gradito ai nostri lettori udir per disteso un tratto almeno della sua argomentazione tradotta a verbo. « Che se, così egli, con più dili- « genza consideriamo la cosa, niente forse troverai che s'impari per « via di segni. Imperocchè quando mi si offre un segno, se esso mi « trova ignaro della cosa di cui è segno, niente può apprendermi; « se poi mi trova sciente di essa cosa, che imparo io per quel se- « gno? In fatti quando io leggo in Daniele (III, 94): *Et saraballae « eorum non sunt immutatae*, la voce *saraballae* per sè stessa non « mi dà notizia della cosa che essa significa. Attesochè esprimen- « dosi con quel nome certi ornamenti del capo, forsechè io all'udir- « ne il suono venga ad intendere che cosa sia capo o che cosa sia « ornamento? Avanti io già conosceva tali cose; nè quando vennero « nominate da altri, ma quando furono da me vedute io ne acqui- « stai notizia. Conciossiachè la prima volta che le due sillabe di cui « è composta la parola *capo* percossero le mie orecchie, io ne igno- « rai il significato non meno che quando per la prima volta udii o

[1] *Iam enim ex his non unum aliquid aut alterum sed millia rerum animo occurrunt, quae nullo signo dato per seipsa monstrentur. Quid enim dubitemus, oro te? Nam ut hominum omittam innumerabilia spectacula in omnibus theatris sine signo ipsis rebus exhibentium; solem certe istum lucemque haec omnia perfundentem atque vestientem, lunam et cetera sidera, terras et maria, quaeque in his innumerabiliter gignuntur, nonne per seipsa exhibet atque ostendit Deus et natura cernentibus*? De Magistro cap. X.

« lessi la voce *saraballae.* Ma dicendosi spesso: *capo,* e notando « io ed osservando in quali congiunture si proferisse quel vocabo- « lo, mi accorsi che con esso si voleva significar ciò che già mi « era notissimo in virtù della vista. Il che prima che io scoprissi, « quella parola non era per me se non un semplice suono; imparai « poscia che era un segno, quando conobbi che obbietto si volesse « significare con quello: il quale obbietto, come ho detto, non dal « significato della parola, ma dalla percezion della vista io aveva « innanzi imparato. Adunque piuttosto il segno s'impara in virtù « della cosa conosciuta, che non la cosa conosciuta in virtù del « suo segno [1] ».

165. E qui vuolsi notar sottilmente, che sebbene gli esempii recati da S. Agostino riguardino obbietti sensibili, intorno ai quali i tradizionalisti non dissentono; nondimeno la ragione sopra cui egli si fonda è generale, ed ha luogo per qualsivoglia concetto, sì di cosa concreta, come di cosa astratta, sì di cosa corporea come di cosa spirituale. La parola di per sè stessa è un suono vano; in tanto diventa parola, cioè s'informa della significazione di un'idea, in quanto la mente nostra gliela connette. Or come può la mente connettere ciò che non ha, o che, non essendo conscia di avere, è come se non avesse? Ciò vale per qualsivoglia idea, a qualunque ordine essa appartenga. A rispetto di tutte la parola di natura sua non è che un corpo inerte, il quale dee essere avvivato dall'anima. Può mai pensarsi l'assurdo che il corpo, il quale dee ricever vita dall'anima, sia per converso il principio che la produca? E questa impossibilità della voce a diventare parola senza presupporre l'idea che dee significare, vale tanto a rispetto di colui che parla, quanto

[1] *Quod si diligentius consideramus, fortasse nihil invenies quod per sua signa discatur. Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenit cuius rei signum sit, docere me nihil potest: si vero scientem, quid disco per signum? Non enim mihi rem quam significat ostendit verbum, cum lego:* Et saraballae eorum non sunt immutatae (*Dan. III*, 94). *Nam si quaedam capitum tegmina nuncupantur hoc nomine, num ego, hoc audito, aut quid sit caput aut quid sint tegmina didici? Ante ista noveram; neque cum appellarentur ab aliis, sed cum a me viderentur, eorum est mihi facta notitia. Etenim cum primum istae duae syllabae, cum dicimus* Caput, *aures meas impulerunt, tam nescivi quid significarent, quam cum primo audirem legeremve:* Saraballas. *Sed cum saepe diceretur* Caput, *notans atque animadvertens quando diceretur, reperi vocabulum esse rei quae mihi iam erat videndo notissima. Quod priusquam repperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum; signum vero esse didici, quando cuius rei signum esset inveni; quam quidem, ut dixi, non significatu sed aspectu didiceram. Itaque magis signum, re cognita, quam, signo dato, ipsa res discitur.* Luogo sopra citato.

a rispetto di colui che ascolta. Colui che parla dee certamente aver possesso e consapevolezza dell'idea, prima ancora che pensi al vocabolo siccome a mezzo per manifestarla ad altrui. La cosa non ha bisogno di dimostrazione, essendo manifesto che chi parla si determina a cercare un vocabolo, perchè vuole manifestare un'idea; e però l'idea ha ragione di causa non di effetto in ordine a quella parola. Or chi dirà che la causa dipende dall'effetto, e non viceversa? Onde sapientemente S. Tommaso distingue tre spezie di parole: la parola mentale, *verbum cordis*, cui definisce *id quod per intellectum concipitur;* la parola interna, *verbum interius*, ossia il vocabolo immaginato e pensato, cui definisce *exemplar exterioris verbi;* e la parola esterna, *verbum vocis*, cui definisce *verbum exterius expressum*. Fatta poi questa triplice distinzione soggiunge che in colui, che parla, il verbo mentale, ossia l'idea, precede il verbo interno ossia la parola immaginata e pensata, e questa seconda precede il verbo esterno, ossia la parola proferita: *Verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis* [1].

Se poi si guarda colui che ascolta, è vero che la prima ad essere in lui è la parola esterna, che gli ferisce l'udito. Ma codesta parola in quanto è prima, non è per lui che un mero suono; e solamente come tale può innanzi dell'idea esser immaginata e pensata. Acciocchè anche a rispetto di lui diventi parola formalmente presa, cioè voce espressiva d'un concetto, convien che egli ne intenda il significato; il che non può fare se non possedendone di già l'idea. Acconciamente il più volte citato S. Agostino. *Verbis nisi verba non discimus, immo sonitum strepitumque verborum. Nam si ea, quae signa non sunt, verba esse non possunt; quamvis iam auditum sit verbum, nescio tamen verbum esse, donec quid significet sciam. Rebus ergo cognitis, verborum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis nec verba discuntur. Non enim ea verba quae novimus, discimus; aut quae non novimus. Didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum sed rerum significatarum cognitione contingit* [2]. E per verità chi ascolta o ode una lingua che sa, o ode una lingua che non sa. Se ode una lingua che non sa, le voci che sente non prenderanno, rispetto a lui, significazione determinata, se non quando dopo aver egli eccitate in sè diverse idee sia giunto finalmente a comprendere in virtù delle

[1] *Quaest. disputat.* Quaest. *De Verbo*, art. I.
[2] *De Magistro* c. XI, n. 36.

circostanze qual idea tra tutte si voglia dinotare con questa o quella voce. Se poi ode una lingua che sa, le parole non destano in lui altre idee, se non quelle di cui egli avea già fatto tesoro nella sua memoria, e che antecedentemente per libera convenzione avea associate con quei determinati vocaboli. Ma ciò, come chiaramente si vede, suppone, non ispiega, la prima origine dell'idea; la quale, come più volte abbiamo detto, essendo causa per cui il vocabolo da semplice suono materiale diventi parola, non può dipendere da esso, ma convien che si derivi da altra sorgente.

166. Il De Bonald s'accorge da sè stesso di questa necessità che ha la parola di supporre in noi l'idea, acciocchè sia intelligibile come parola e non equivalga a un vano suono. Egli confessa essere inconcepibile che la parola crei l'idea, e che la lezione di colui che parla possa profittare a colui che ascolta, se in questo secondo non esistano già dei pensieri belli e formati, i quali aspettino il suon delle voci per unirsi con esse [1]. Ma invece di conoscere da ciò, com'era di ragione, la falsità del Tradizionalismo, ama meglio di formarne un mistero di natura e si contenta di dire che non sa darne la spiegazione. I misteri di natura son troppi per loro stessi, e non ci è bisogno che noi arbitrariamente ne accresciamo il numero. Molto meno poi questo disperato partito di dichiarare insolubile il problema sembra ragionevole nel caso presente; perchè codesta impossibilità si fa nascere dalla supposizione che il tradizionalismo sia vero, val quanto dire da un'ipotesi non solo gratuita, ma altresì ripugnante. E che sia gratuita il mostreremo dalla soluzione degli argomenti che soglionsi da' tradizionalisti arrecare; che poi sia ripugnante ci sembra assai chiaro da quanto si è detto finora, che la parola antecedentemente all'idea, non essendo che un semplice suono, non può dare quel che non ha.

ARTICOLO VII.

Si precide la via ad un sutterfugio.

167. Veggiamo bene la scappatoia a che altri potrebbe ricorrere, dicendo che quando si afferma non potere la conoscenza esordire senza l'aiuto della parola, sotto nome di conoscenza intendesi non la semplice idea, ma sibbene il giudizio. Imperocchè l'uomo, la-

[1] *Recherches etc.* t. 1, ch. 2. *De l'origine du langage.*

sciato a sè stesso, può avere, se così vuolsi, dei concepimenti slegati; ma congiungerli insieme con affermazione o negazione, nel che propriamente consiste la verità, non potrà mai, se altri non l'istruisca.

Codesta replica, tuttochè ingegnosa, torna nondimeno affatto inutile nella presente quistione. Imperocchè da prima sarebbe questa una nuova opinione molto diversa da quella degli avversarii, i quali non il solo giudizio ma ogni concetto in generale disdicono all'uomo senza l'intervento di esterior magistero. Più conforme alla dottrina degli avversarii sarebbe il dire che la mente può formare il giudizio da sè stessa, ma che le idee di cui quel giudizio componesi deono a lei provenire dal di fuora; il che è stato già da noi testè confutato. In secondo luogo l'argomentazione, da noi fatta di sopra, militerebbe integralmente eziandio contra codesti novelli oppugnatori; stantechè dai *termini* si volgerebbe alla *copula* delle proposizioni, cioè dalla parola esprimente le semplici idee si trasferirebbe alla parola esprimente la loro scambievole congiunzione in giudizii affermativi o negativi. La ragione in ambidue i casi è la stessa. Attesochè se è impossibile, come è dimostrato, che i vocaboli siano intesi, senza presupporre la cognizione di quel che significano; ciò vale per qualunque atto della mente, e però non per la sola intuizione delle idee ma per la intuizione altresì della lor convenienza o discrepanza, nel che propriamente consiste il giudizio. Chi parla affermando o negando non sarà mai compreso da chi l'ascolta, se questi antecedentemente non sappia che cosa sia affermare o negare, e se col lume interno della mente non iscorga la relazione che passa fra le idee di cui istituisce il confronto. Finalmente la fatta ipotesi conterrebbe un assurdo; perciocchè dimezzerebbe l'azione dell'intelletto, contro la natura dello stesso intelletto. L'intelletto è facoltà di conoscere il vero; e il vero, siccome il falso, non alberga che nel giudizio. Il giudizio è l'atto col quale la mente pronunzia che l'obbietto è o non è; e quindi per esso soltanto vien ella a conformarsi o difformarsi dall'essere che contempla. L'intelletto è facoltà di giudicare; e se da prima incomincia dalla idea per semplice apprensione, ciò è perchè l'idea è elemento e incoazione del giudizio. Ora l'atto d'una potenza non libera (e libero non è l'intelletto) non può arrestarsi a mezza strada, quando essa è sciolta da subbiettivo impedimento ed ha presente l'obbietto intorno a cui dee esercitare la virtù sua. Dunque l'intelletto, se indipendentemente da segni può acquistar delle idee, indipendentemente da segni può ancora proferir de'giudizii.

168. Le idee, che gli avversarii concederebbero all'intelletto, o si suppongono singolari, in quanto rappresentano esseri individuali esistenti in natura; o si suppongono universali, in quanto rappresentano forme astratte e ragioni intellettive, precision fatta dal subbietto in cui esse s'incarnano. Se si suppongono singolari, in tal caso l'obbietto sarebbe da loro rappresentato qual è, val quanto dire concreto, esistente e dotato di tale o tal proprietà. Dunque l'intelletto nel percepirlo, benchè da prima s'informi della semplice apprensione di lui, non può non passar tostamente ad intuire ciò che ad esso in verità appartiene come contenuto nella medesima rappresentanza, percependolo in quanto sussiste in natura, in quanto sussiste concretamente, in quanto sussiste sotto quella o quella condizione e qualità determinata: le quali percezioni, come ognun vede, costituiscono de'giudizii. Così allorchè l'idea rappresenta il sole verbigrazia folgorante sul nostro orizzonte, l'intelletto per ciò stesso che l'apprende è necessitato di procedere ad intenderlo siccome è, cioè in quanto è un essere presente in natura e che attualmente folgoreggia co'suoi splendori. Potrà nel primo esordire dell'azione ravvisarlo confusamente, senza distinguere il subbietto *sole* dal suo attributo di *esistente* e *folgorante;* ma immantinente dopo quella semplice apprensione, che è come l'inizio dell'atto conoscitivo, convien che discerna distintamente l'obbietto che ha dinanzi allo sguardo; se è realmente facoltà d'intendere, cioè facoltà penetrativa dell'oggetto e naturata ad informarsi del vero.

Il medesimo proporzionatamente ha luogo se l'idea è astratta. Imperocchè sì fatte idee, se son primitive, non possono costituirsi l'una a fronte dell'altra, senza che manifestino incontanente le loro scambievoli relazioni. Perciò si dicono produttrici d'immediata evidenza. Ora percepire siffatte relazioni suona il medesimo che proferire un giudizio; e l'intelletto non può non percepirle se ha presenti le idee in cui esse rilucono. Se fosse altrimenti, bisognerebbe dire che l'intelletto intuisca un'idea senza intendere che cosa importi, val quanto dire, che l'intelletto non sia intelletto, e l'idea sia intesa e non intesa ad un tempo. E come potrebbe senza contraddizione stabilirsi che l'intelletto concepisca, per esempio, la ragione di ente, senza tosto comprendere che l'essere si distingua dal non essere? Concepir poi una tal distinzione vale il medesimo che affermare non confondersi tra loro i termini che si distinguono. Del pari come potrebbe l'intelletto apprendere la nozione di effetto senza capire che l'effetto è ciò che vien fatto, ossia che riceve l'esistenza, e che però richiede un altro essere da cui l'esistenza ven-

gagli comunicata? La supposizione adunque che l' intelletto, senza la parola, possa avere idee, ma non giudizii, ripugna; e meno strano sarebbe in tal caso vedovare al tutto l' intelligenza d' ogni sua spontanea cognizione.

ARTICOLO VIII.

La parola non è assolutamente necessaria per le conoscenze d' ordine soprassensibile.

169. Perciocchè i tradizionalisti insistono massimamente sopra la necessità della parola per le idee religiose e morali, cui dicono non potersi in niuna guisa conseguire dall' uomo col solo uso della ragione; fie bene aggiungere alcuna cosa in particolare sopra questa specie di conoscenze, acciocchè apparisca più chiara la falsità di quel loro sistema. Ed in prima notiamo la poca coerenza e l' irragionevolezza, in che essi cadono con questa arbitraria restrizione. Imperocchè se generalmente si affermasse che l' uomo non può cominciare a riflettere ed a pensare, senza il linguaggio; potrebbe una tal sentenza riprendersi siccome falsa e distruggitrice della ragione, ma non potrebbe venire incolpata di contraddire a sè stessa. Per contrario concedere alla mente umana la potenza d' acquistar idee nel giro delle cose materiali e sensibili, negandogliela nell' ordine delle cose religiose e morali; è non che un' affermazione senza fondamento, ma una manifesta ripugnanza di principii. E chi è sì poco esercitato in filosofia il quale non vegga che molte idee, e quelle in ispecie che sono indispensabili ad ogni concetto eziandio di cose materiali, sono universalissime e tali che si stendono ad ambidue gli ordini, ed a lungo andare non possono applicarsi all' uno senza applicarsi insieme all' altro? O diremo che al solo ordine delle cose corporee sieno riferibili le astrattissime idee di sostanza, di causa, di attualità, di potenza, di azione, di durata, di ordine ed altre infinite? Ma limitiamo il discorso alla sola idea di ente, pel maggior nesso che essa ha con la presente materia. Egli è certo che la mente umana non potrebbe formarsi l' idea di verun essere od oggetto particolare, se prima non avesse concepito che cosa sia l' essere in generale. E ciò non solo perchè tutto quello ch' essa concepisce, il concepisce in quanto è, ossia in quanto inchiude la ragione di ente; ma ancora perchè, come diremo a suo luogo, passando essa dalla potenza all' atto per via di successione e di pro-

gresso; convien che cominci dall'attuarsi in modo incompiuto ed imperfetto, uscendo prima in una conoscenza confusa ed indeterminata dell'oggetto, e poscia chiarendola e perfezionandola per mezzo della riflessione, dell'esperienza, del raziocinio. Il perchè S. Tommaso ripete spessissimo che il primo intelligibile è l'ente [1], e che l'ente è ciò che innanzi a ogni altro concepimento cade nell'apprensione dell'intelletto [2].

Or è impossibile che la mente concepisca l'universalissima idea di ente, senza che da essa sia tirata o immediatamente o mediatamente a concepir l'ente non pure incorporeo, ma infinito. Imperocchè l'idea di ente, avvegnachè in modo confuso, esprime nondimeno ciò che è intimo e formale in ogni cosa: *Esse est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt* [3]. E siccome qualsivoglia perfezione e realità nelle cose create non è che ombra e vestigio della perfezione divina ed immagine imperfetta e limitata dell'increata natura, (giacchè l'essere nella sua pienezza e purità non si trova se non in Dio); così l'idea universalissima di ente riguardata nella sua obbiettiva ragione potentemente trascina l'intelletto a concepir Dio come sussistenza purissima, in cui l'essere si compia ed assolva senza mescolanza di circoscrizione o difetto. Tutto ciò si attiene alla natura dello stesso intelletto e all'ontologica ragione della prima idea, che gli avversarii son costretti di riconoscere in noi indipendentemente dalla parola; giacchè indipendentemente dalla parola ci largiscono idee riguardanti l'ordine delle cose sensibili, e le stesse cose sensibili, come abbiam detto, non potrebbero dalla mente concepirsi se non previa l'idea di ente. Noi non cerchiamo qui il modo, onde l'intelletto da questa astrattissima idea passa al concepimento dell'ente infinito e perfettissimo; nè definiamo se ciò facciasi con passaggio subitano e immediato, come sembra sostenere S. Bonaventura, o se con passaggio progressivo e mediato, come sembra più conforme alla dottrina di S. Tommaso. Ciò sarà da noi chiarito altrove; ma sia nell'una o nell'altra maniera, certo è che l'idea astratta dell'ente per intrinseca virtù sua porta l'intelletto (presto o tardi, non monta) a concepir l'infinito che di per sè stesso sia fuori e distinguasi da tutto il finito.

[1] *Ens est proprium obiectum intellectus et est primum intelligibile.* Summa theol. I p. q. 5, art. 2.

[2] *Magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota nam primo in intellectu cadit ens.* In primum Metaphysicorum, lect. 2.

[3] S. Tommaso *Summa th.* I p. q. 8, a. 1.

Noi concediamo di leggieri che la mente umana possa dal concetto astratto di ente rivolgersi ad apprendere le nature determinate delle cose corporee, tiratavi dalle percezioni sensibili, e fermarsi più o meno ad intendere sì fatte nature in loro stesse, senza pensare ad altro. Concediamo ancora, che l'intelletto in virtù di quell'idea astratta riferita ad esse nature create possa apprendere la loro uguaglianza o disuguaglianza nella perfezione ed il più ed il meno nella partecipazione dell'essere, senza applicarvi come misura l'idea dell'infinito sussistente e impartecipabile nella propria natura. Ma quello che neghiamo si è che la mente possa a lungo dimorare in tal considerazione, senza che da essa sia condotta a sollevarsi più alto e purificar l'idea di essere fino a concepir l'ente infinito. Imperocchè dall'una parte a ciò la tira l'indole obbiettiva di quell'idea, dall'altra ve la sospinge la condizione intrinseca delle nature create; le quali essendo imitazioni, comechè imperfettissime dell'essere divino, spirano essenzialmente in quel modo che possono la manifestazione del loro prototipo. Dunque le idee, che i tradizionalisti stessi concedono all'intelletto nostro nell'ordine dalle cose sensibili, menano per intrinseca virtù loro all'idea di Dio, e però indipendentemente dalla parola.

170. Quel che diciamo de'semplici concetti si dica ancor de'giudizii e de' discorsi della ragione. Nel che a non procedere per vie troppo lunghe ed astruse, noterò solamente che neppur la certezza intorno alla costanza de'fatti sensibili non potrebbe conseguirsi dall'uomo, se egli non possedesse quegli stessi razionali elementi che il conducono a conoscere l'esistenza di Dio. Che si richiede per conoscere l'esistenza di Dio? Lo spettacolo della natura creata e il principio di causalità. Atteggiata la mente di questo principio: *Non può darsi effetto senza cagione;* e mirando l'universo, che ne circonda, è costretta di dire a sè stessa dovere esserci una cagione improdotta della stupenda opera che le si para dinanzi. Ecco l'esistenza di Dio dedotta in virtù di un raziocinio appoggiato a due sole verità immediate; ed ecco quindi idee e giudizii intorno al massimo degli oggetti soprassensibili.

Ora di queste due verità, richieste a formare il raziocinio testè accennato, l'una già si concede dagli avversarii; i quali ammettono poter l'uomo, senza bisogno della parola, conoscere l'universo materiale e aver certezza de'fenomeni della natura sensibile. Solo intorno all'altro, cioè alla conoscenza del principio di causalità, potrebbe alcun d'essi muovere qualche dubbio. Ma cotal dubbio al tutto svanisce, tanto solo che si consideri che non presupposta in

noi la conoscenza di quel principio, crollerebbe issofatto la certezza intorno alla costanza de' fenomeni naturali, ammessa dagli avversarii. Oltrechè verremmo a mancare de' giudizii più ovvii e più indispensabili per la conservazione della stessa vita animale. Qual verità più comune e più necessaria a tutelare la nostra esistenza che queste: il fuoco brugia, l'acqua disseta, il pane alimenta? Eppure siffatti veri non sarebbero stabili nell'animo nostro e perderebbero ogni certezza, se non fosser fondati sul principio di causalità. Imperocchè qual peso ci tiene fermi ed immobili in quella credenza? Il saper indubitatamente che il fuoco è causa necessaria della combustione, l'acqua del refrigerio, il pane del nutrimento. Ora chi ci convinse di ciò? Forsechè la nuda esperienza? Ma la nuda esperienza non ci manifestò altro che la congiunzione di due fenomeni, ciò è dire l'avvicinamento del fuoco e la combustione seguitane; non c'insegnò nè poteva insegnarci che questa era effetto di quello.

Si ricorrerà forse alla ripetizione del medesimo esperimento. Ma come volete che il semplice novero di casi particolari ci meni alla conclusione di verità generali, quali appunto si manifestano nella coscienza del genere umano quei tre esempii di sopra recati! A far ciò è assolutamente mestieri dell'intervento di un principio razionale, dotato di vera universalità, il quale corrobori l'esperienza e l'aiuti a dare illazioni che essa sola non potrebbe somministrare. Nel caso nostro un tal principio non può essere altro che il principio di causalità: *Ogni effetto proviene da una cagione.* Imperocchè solo in virtù di così fatto principio noi vedendo l'effetto della combustione e vedendo costantemente non applicarsi al combustibile se non il fuoco, potemmo e dovemmo inferire che dunque esso fuoco n'era la cagione: non apparendo, dal fuoco in fuori, altra cosa da cui potesse provenir quell'effetto. Dunque il tradizionalismo moderato per mantenere le sue stesse concessioni, cioè la certa conoscenza degli eventi naturali necessaria alla vita non pur morale ma fisica; dee consentire che l'uomo, indipendentemente dal linguaggio e dall'esterno magistero, possegga in virtù del solo spettacolo della natura quanto è bastevole a conoscere l'esistenza di Dio. La qual dottrina, mentrechè dall'una parte ci è persuasa dalla ragione, ci vien dall'altra spiegatamente insegnata dall'Apostolo là dove dice: *Invisibilia Ipsius* (cioè di Dio) *a creatura mundi* (cioè dall'uomo) *per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus eius et divinitas* [1]. Qui non si dice per la rivelazione,

[1] *Ad Romanos* I, 10.

non si dice per la società o per l'esterno ammaestramento, non si dice per la parola: ma *per ea quae facta sunt*, per la considerazione cioè dell'universo creato.

171. La fatta dimostrazione bastar potrebbe nella presente controversia: perchè se indipendentemente dalla parola puossi acquistar l'idea di Dio e la cognizione della sua esistenza, già è falsa la teorica de' tradizionalisti, che senza quel presidio la ragione sia inabile a conseguire idee di cose non sottoposte ai sensi. Nondimeno aggiungiamo ancora un brevissimo cenno intorno alla conoscenza dell'animo e delle massime della morale. Se allo spirito umano, senza uopo di esterior magistero, si concede il pensiero, quale che sia; l'esercizio di sì fatta operazione di necessità si tira dietro la coscienza e il sentimento della propria esistenza. Il pensiero è riflessivo di sua natura; onde posto che sia, niente può vietargli di ripiegarsi in sè medesimo. L'animo è mosso a tale operazione dalla presenza stessa dell'obbietto proporzionato. Acciocchè un'azione succeda, due cose si richiedono: l'obbietto presente e l'applicazione della potenza non legata da impedimento. Ora l'obbietto della riflessione psicologica è il pensiero, già presente allo spirito; giacchè in esso ha sede. La potenza poi è l'intelletto stesso capace di ripiegarsi sopra i proprii atti, siccome potenza universale; ed è applicato all'obbietto, perchè il pensiere è in lui ed egli di già pensante non dee fare altro se non accorgersi di pensare. Dunque lo spirito umano *che vive e sente e sè in sè rigira*, se esce, senza bisogno di segni, in alcune conoscenze almen circa gli esseri materiali, come concedono gli avversarii; non può essere spogliato della facoltà di ripensare ossia di percepire il proprio pensiero e sentire sè stesso come principio da cui il pensiero germoglia. Ottenuta poi l'idea di sè medesimo come di un essere che pensa, niente vieta che l'uomo possa discorrervi intorno col raziocinio per conseguirne ulteriori conoscenze; dacchè i discorsi e le illazioni della ragione non hanno uopo di altro per ottenersi, se non della semplice applicazione di universali principii ad un subbietto determinato.

Da ultimo, condotti una volta gli avversarii ad ammettere indipendentemente dalla parola cognizioni specolative intorno a Dio ed all'uomo, sono di necessità costretti a dover ammettere altresì cognizioni morali; imperocchè queste non si differenziano sostanzialmente da quelle, deducendosi dai medesimi universali principii applicati al medesimo subbietto che è l'uomo e Dio. La lor discrepanza consiste solo nel fine; in quanto la verità specolativa mira alla semplice cognizione del vero, la verità morale mira al pratico

conseguimento del bene. Il bene poi non è altro che l'essere, in quanto riferiscesi alla volontà; siccome l'essere stesso in quanto riferiscesi all'intelletto, si chiama vero. Onde il medesimo ed identico obbietto per sola diversità di relazione all'una o l'altra potenza vi porge conoscenze specolative e conoscenze morali.

L'intelletto, ben disse Aristotile, per sola estensione da specolativo diventa pratico. Codesta estensione consiste in ciò, che la cosa da esso contemplata da prima universalmente a solo scopo di conoscerla, si consideri poscia più particolarmente come obbietto e materia di operazione. Così, per recarne un esempio nell'ordine fisico, l'esame del corpo umano nelle sue parti organiche e nelle funzioni della vita vi dà la notomia e la fisiologia, scienze specolative. Ma se questo stesso corpo si consideri a fine di servarlo o rifarlo sano, avrete la medicina, scienza pratica. Similmente, per tornare al nostro assunto, la considerazione di Dio in quanto alla vera notizia delle sue altissime perfezioni appartiene alla metafisica; ma se da questa specolativa conoscenza v'inoltrate a cercare come potremmo conformarci colla volontà e coll'opera a questo sommo Essere e piacergli co' nostri costumi, nascerà la morale, ossia una scienza di per sè inclinatrice ad oneste azioni e lodevoli.

Ciò posto, chi potrà ragionevolmente persuadersi che la mente sia abile a conseguire conoscenze specolative ed inabile a conseguire conoscenze morali; quando in ambidue gli ordini l'artefice del lavoro, che è la mente umana, è lo stesso; la materia, intorno a cui si dee operare, cioè il vero, è la stessa; gli strumenti da usare, cioè i principii universali, sono gli stessi; l'arte secondo la quale deono adoperarsi, cioè la logica, è la stessa?

Conchiudiamo pertanto esser falso che la tradizione sia la nativa e necessaria sorgente delle razionali conoscenze, potendo queste nell'ordine puramente di natura germinare per proprio svolgimento della virtù intellettiva da Dio donataci. Nè questa virtù intellettiva per determinarsi ai primi suoi atti ha bisogno del presidio esterno della parola; bastando a ciò i fantasmi sensibili, cui essa rischiara colla luce che raggia naturalmente. Gli stessi avversarii concedono che al bisogno della parola può ben supplirsi e si supplisce bene spesso co' geroglifici, coi miti, colle parabole; atteso la loro analogia cogli obbietti che deono rendersi intelligibili. Or questo ufficio non potrebbero fare per loro stessi gli obbietti della natura percepiti dal senso? Non hanno essi grandissima analogia con le concezioni mentali? Non è il mondo sensibile connesso col soprassensibile? l'ordine fisico ordinato al morale? Non è l'uno come un ri-

verbero e una materiata rappresentanza dell'altro? Perchè dunque non potrebbe per noi il sensibile universo essere appunto quel libro in cui leggiamo e comprendiamo quelle verità che Dio stesso vi scrisse, e alle quali leggere e comprendere c' infuse nell'animo un raggio del divino suo lume?

ARTICOLO IX.

Si risponde agli argomenti de' Tradizionalisti.

172. I tradizionalisti, a voler dire il vero, più che di sillogismi sogliono far uso generalmente di perorazioni oratorie e di figure. Nondimeno a queste innestano talora alcuni argomenti più o meno speciosi, e noi non dobbiamo lasciarli senza discuterli.

L'argomento comune a tutti si è una specie di satira che sogliono fare della ragione, raccogliendo come in un fascio tutti gli scerpelloni e le stranezze più grossolane, in che i filosofi traboccarono ad ora ad ora, per conchiuderne: ecco quello che l'uomo può colle naturali sue forze. Ma non s'avveggono che con pari artifizio si potrebbono raccogliere tutti i veri che questi stessi filosofi in mezzo ai loro errori insegnarono, e cavarne un inferenza contraria. Nè varrebbe l'opporre che quei veri erano residuo della rivelazion primitiva. Perocchè, lasciando indietro se questo possa dirsi di tutti, noi già osservammo che l'esser essi proceduti per tal via riguarda il fatto, non l'intrinseca loro natura. Ed oltre a ciò, in tanto quei veri poterono scampare dal naufragio a cui gli altri soggiacquero, in quanto trovarono nei principii della ragione una soda ed irremovibile base. Certamente l'Apostolo ci fa sapere che i sapienti del paganesimo conobbero Dio, benchè nol glorificassero siccome Dio; e nell'assegnar l'origine di questa conoscenza egli ricorre alla manifestazione che Dio fece loro di sè medesimo per lo spettacolo dell'universo sensibile [1]. I traviamenti de'filosofi mostrano la debolezza della ragione e la sua insufficienza a dare un sistema compiuto e perfetto di cognizioni; non l'assoluta incapacità a scoprire qualsivoglia vero. Ma di ciò non più oltre; essendosene di sopra detto abbastanza.

[1] *Deum cognoverunt, sed non ut Deum glorificaverunt. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius et divinitas.* Ad Romanos I.

173. L'argomento in cui più insiste il De Bonald si è l'impossibilità per l'uomo d'inventare il linguaggio. Ma questa, come subito si vede, è un'altra quistione al tutto diversa dalla presente; potendo accadere benissimo che la ragione sia valevole a svolgersi interiormente in molte cognizioni, e nondimeno non sappia indovinare da sè medesima l'attitudine della voce articolata per manifestare al di fuora i concetti. I tradizionalisti confondono qui tre controversie distinte e separabili l'una dall'altra. Esse sono: I. Se l'uomo abbia da sè formato il linguaggio: II. Se non avendolo formato, avea nondimeno la potenza di formarlo; III. Se mancando di questa potenza, poteva almeno pensare senza il linguaggio. Quanto alla prima S. Gregorio Nisseno sembra sostenere che sì. Imperocchè confutando Eunomio, il quale rimproverava a S. Basilio di favorire le idee de'filosofi gentili, dice espressamente che l'uomo ricevè da Dio la ragione e per mezzo della ragione inventò i vocaboli: *Hominem rationis participem a Deo factum esse non negamus, sed verborum inventionem ad rationandi facultatem a Deo naturae hominum inditam revocamus* [1]. Egli dice che, come rispetto alle opere dell'arte Dio ci comunicò la virtù di fabbricarle, ma il recare all'atto quella virtù fu nostra industria; così la facoltà di parlare è dono immediato di Dio, ma l'istituzione delle voci, in cui essa venne attuata, è opera dell'uomo: *Ille quidem nostrae naturae vim dedit; a nobis vero domus efficitur et scamnum et gladius et aratrum et quodcumque opus, quo vita nostra indiget; quorum singula sunt quidem opera nostra, sed ad nostrum ipsorum Auctorem relationem habent, qui omnis scientiae capacem naturam nostram condidit. Sic etiam sermonis potentia opus quidem est eius, qui talem nostram fecit naturam; inventio vero verborum singulorum ad rerum significantiae usum a nobis ipsis excogitata est* [2]. Aggiunge da ultimo non esserci nelle divine Scritture alcuna testimonianza che ci sforzi a pensare che l'uomo ricevesse in atto la lingua: *Neque enim a principio, quamdiu consonum sibi ipsi humanum genus universum fuit, verborum Dei aliquam doctrinam factam esse hominibus ex Scriptura didicimus* [3]. E veramente io non so con qual passo della Sacra Bibbia si potrebbe apertamente dimostrare il contrario. Nondimeno per ragioni di congruenza io stimo che Adamo fosse istruito da Dio anche in ordine alla favella; e che o ricevesse da Lui in atto i vocaboli, o venisse

[1] *Contra Eunomium Orationes refutatoriae.* Oratio XII. Pars altera. Parisiis MDCCCVIII.
[2] Ivi.
[3] Ivi.

almeno insegnato circa il modo di fabbricarli ed usarli. Ma ciò non dimostra che l'invenzione del linguaggio fosse all'uomo assolutamente impossibile; nè credo che alcuno abbia finora recate ragioni apodittiche per provare codesta impossibilità. Io reputo che in tale materia debbasi tenere un discorso consimile a quello che tiene S. Tommaso a proposito della scienza del primo uomo. Egli non nega che Adamo avria potuto acquistare da sè la scienza nell' ordine naturale per l'uso della ragione da Dio infusagli. Contuttociò stabilisce che esso venne ornato fin da principio di conoscenze riguardanti sì la grazia e si la natura, per essere conveniente che la fattura immediata di Dio uscisse perfetta dalle sue mani. Il che era tanto più condecente, in quanto quel primo uomo veniva costituito padre e maestro di tutta l'umana progenie. Un tal discorso, se vale per la scienza, molto più dee valere per la favella, il cui uso è molto più necessario. Onde non par credibile che Dio nol largisse in atto fin da principio, a chi nasceva già compito e perfetto in tutto il resto. Al manco dovrebbe dirsi che Dio ne illustrasse la mente per guisa, che egli tosto comprendesse il valore della facoltà di parlare che possedeva, ed il modo di attuarla; benchè lasciasse a lui il determinare in particolare i vocaboli.

Ma ciò, come ognun vede, stabilisce il fatto, non rimuove la potenza. Quanto a questa, io non veggo nessun'intrinseca ripugnanza che l'uomo, dotato di ragione e della facoltà di articolare la voce, potesse colla propria osservazione ed industria scoprire l'uso stesso della parola. È cosa oggidì esplorata e confessa che basta ai sordimuti il conversar a lungo insieme, perchè si formino da loro stessi un linguaggio artificiale di gesti, passando da segni descrittivi dell'oggetto ai segni compendiati, e da questi in fine ascendendo a'segni arbitrarii stabiliti per reciproca convenzione. Eppure essi per sì meraviglioso lavoro non hanno da prima altro strumento alla mano, che il linguaggio d'azione insegnato loro dalla natura. L'uomo dotato di udito e di favella ha di più le voci inarticolate, che egli proferisce per istinto a fin di esprimere la gioia o il dolore o la meraviglia, ed altri affetti e passioni dell'animo. Perchè dunque sarebbe egli incapace di passar quinci alla formazione di suoni articolati, come il sordomuto passa alla formazione di gesti arbitrarii? La proporzione in ambidue i casi è la stessa. Quel che è il sordomuto a rispetto de'segni artificiali che si riferiscono alla vista, è l'uomo normale a rispetto de'segni artificiali che si riferiscono all'udito. Se il fatto mostra che il primo può coll'arte svolgere i semi che ricevette dalla natura nei movimenti del corpo; perchè sarà contrad-

dittorio che il secondo possa fare altrettanto dei semi che ricevette parimente dalla natura nella inflessione della voce?

Ma che che voglia pensarsi di un tal raziocinio, se altri ama credere assolutamente impossibile all'uomo l'invenzione del linguaggio, tal sia di lui; noi non entreremo in una controversia che ci svierebbe troppo dal nostro tema. Tuttavia, anche fatta codesta ipotesi, non sarà ragionevole il pretendere che prima di ricevere la parola l'uomo non possa pensare; non essendo i vocaboli l'antecedente, ma solo il conseguente del pensiero. Noi non pensiamo, perchè parliamo; ma viceversa parliamo, perchè pensiamo. Il sordomuto non parla e nondimeno pensa; ed al tempo d'oggi è attestato dalla maggiore e più sana parte degl'istitutori di questi infelici, che essi prima d'essere ammessi nei luoghi di educazione già posseggono svolte molte idee nell'ordine eziandio morale. Ma basti di ciò.

174. L'argomento, di cui più si piace il Bonnetty e che egli ripete sino al fastidio, si è che se l'uomo potesse coll'esercizio della pura ragione scoprire alcun vero d'ordine metafisico, l'uomo inventerebbe Dio, lo spirito, la legge morale.

Ma se questo suo discorso valesse, in egual modo potremmo opporre al sig. Bonnetty che, concedendo egli all'uomo la facoltà di scoprire dei veri nell'ordine fisico, gli concede il potere d'inventare il mondo fisico e le sue leggi. La qual cosa non è meno assurda della obbiettata da lui. Così egli, se vuol essere logico, è costretto o a negare del tutto all'uomo qualsiasi cognizione eziandio nell'ordine materiale, o a riconoscere la vanità di quel suo argomento.

La ragione umana non è fonte del vero, ma mezzo per attingerlo. Essa non crea l'oggetto, ma lo ravvisa. Il fonte del vero originariamente è Dio; il quale nell'ordine naturale a noi si rivela mediante il mondo. Ondechè prossimamente e sotto l'influenza divina son cagione del vero in noi gli obbietti stessi da Dio creati. I cieli narrano la gloria di Dio, e il firmamento annunzia le fatture delle sue mani. Le cose create, benchè mutabili e contingenti nell'esistenza, sono dotate tuttavia d'immutabile essenza, in virtù degli archetipi divini, a cui si conformano. Stante dunque l'impronta stampata in esse dell'eterno valore, la mente umana può contemplarle e cavarne concetti immutabili. Nè però è necessario, come dall'altra parte pretendono gli ontologi, che noi veggiamo gli esemplari divini in loro stessi; siccome appunto per gustare l'armonia delle note di un clavicembalo non è necessario conoscer prima la costruttura dello strumento e l'arte ond'esso è toccato dal sonatore.

La ragione scopre le leggi fisiche, ma può essa mutarle? Può fare che l'attrazione universale non segua la ragion diretta delle masse, e l'inversa del quadrato delle distanze? Può dare ai pianeti altra celerità ed altra direzione? La ragione scopre le leggi matematiche dei numeri e delle figure; ma può fare che il dieci non sia doppio del cinque; o che i raggi del cerchio non si agguaglino tra loro? La ragione intende e legge e ravvisa le quiddità delle cose; ma può fare che l'essere si confonda col nulla, l'attività coll'inerzia, l'effetto colla cagione? Questi, ed altri infiniti, sono veri che la ragione discopre; ma discoprendoli non li crea. Essa li riceve ed accoglie, quali le vengono offerti; e solo può penetrarli addentro, risolverli nei loro elementi e paragonarli insieme e combinarli in mille fogge per discoprirne nuove relazioni e farne applicazioni svariate. Essa scorge che quei veri, benchè da lei ritrovati ed appresi, non sono frutto delle sue viscere; giacchè non solo non dipendono dal suo volere, ma se le presentano siccome obbietti che dànno legge al subbietto contemplatore, e sovente gli sono opposti. Essa concepisce l'infinito, e nondimeno sente di essere finita; concepisce l'immutabile, e sente di essere mutabile; concepisce la causa, e sente di essere effetto. Il vero le si manifesta, ma dominandola; perchè, sebbene ravvisato in un essere bene spesso a lei inferiore, porta nondimeno l'impronta del sovrano Autore di cui è come chirografo; in quella guisa appunto che un cittadino abbattendosi per via in una scritta affissa ad un muro, legge in essa gli ordinamenti del Principe. Egli è che scopre e intende quei sensi e li mira vergati sopra un papiro; ma quei sensi una volta da lui compresi a sè lo sommettono con alto impero. E con ciò sia risposto al Bonnetty; veniamo ora al Ventura.

175. L'argomento prediletto del Ventura si è che la conoscenza propria dell'uomo è sempre vestita d'un sensibile, e questo sensibile convien che sia la parola. Così si avrà nell'atto della cognizione quasi un composto di spirito e di corpo; come un composto di spirito e di corpo è l'uomo.

L'argomento vacilla di troppo, sicchè per cadere bastagli un soffio. La parola è corpo dell'idea; ma è corpo assunto per arte, non unito per natura. Il corpo ossia il sensibile, che accompagna naturalmente l'idea in quanto propria dell'uomo, è il fantasma interiore. Noi a suo luogo ne vedremo la ragione, e dimostreremo come ciò è proprio della sola vita presente, in cui l'anima informa un organismo. Questo fantasma poi non dipende dalla parola, ma solo dalla percezione de'sensi. La parola è un corpo, che l'idea assume non

per sussistere ed operare al di dentro, quasi non potesse altrimenti: ma per apparire al di fuori ed entrare in commercio con altre idee, sussistenti in altre menti. Anzi, a dir meglio, questo corpo o questa veste, di cui abbisogna l'idea per uscire esternamente, non è la parola ma qualsivoglia segno sensibile, sia di voce sia di gesto. La parola è solamente la veste più adattata e più nobile, ed è il corpo più agile e più spedito. Finchè il Ventura non dimostra falsa questa teorica, il suo vantato argomento non prova nulla.

176. Finalmente per dire qualche cosa eziandio del Romano e del Rosmini, osservo che amendue si fondano nella stessa supposizione di credere lo spirito quasi inerte del tutto e passivo nella conoscenza. L'uomo, sia che porti fin dal suo nascere una cognizione indeterminata e confusa, sia che porti la sola facoltà di conoscere, ha bisogno di un eccitamento esterno per cominciare il lavoro delle sue conoscenze determinate. Quanto a ciò siamo in perfetto accordo cogli avversarii. Questo eccitamento o stimolo, essi soggiungono, per le conoscenze riguardanti le cose individuali e concrete, è l'obbietto stesso da noi percepito; ma per quelle riguardanti l'ordine astratto, debb'essere un segno artifiziale, un ammaestramento esterno. Qui comincia il dissenso. Io non veggo com'essi possano persuadersi che un segno arbitrario, qual è la parola, il quale di per sè non ha nessuna somiglianza o analogia coll'idea che dovrebbe produrre o eccitare nello spirito, valga a spiegare la prima origine di essa idea. Se tutta l'efficacia di sì fatto segno dipende dalla sua significazione, e la significazione in tanto lo informa a rispetto nostro, in quanto noi stessi ci siamo indotti a collegarlo con una determinata idea; chi non vede che questa determinata idea dovette sorgere o svegliarsi in noi la prima volta per altro mezzo diverso della parola? Pigliamo lo stesso esempio, che reca il Rosmini, cioè l'idea astratta di umanità. Egli dice: codesta idea non rappresenta un oggetto sussistente che possa tirare a sè la mente nostra e di sè occuparla. Com'ella adunque nascerà in noi? Qui entra la necessità d'un segno vicario dell'oggetto, e questo segno è la parola. — Ma di grazia onde avviene che quel segno sia per me vicario dell'oggetto? Perchè all'udirlo ne intendo il significato: e ne intendo il significato, perchè mi sono assuefatto a congiungerlo coll'idea di un dato oggetto. Ora come avrei io potuto la prima volta associare ad un suono per sè indifferente una determinata idea, se non avessi avuto di già possesso della medesima? Il libero rannodamento di esso a quel suono rese quel suono capace di significazione rispetto a me, e potea il mio spirito determinarsi a rannodarvela se

non l'avea? L'idea dunque di umanità, per non uscire dell'esempio che abbiam per le mani, dovette in me originarsi da altro principio. Ma qual fu un tal principio, giacchè una ragion sufficiente dee pure assegnarsi? Per rispondere a sì fatta dimanda mi converrebbe svolgere la teorica intorno all'origine delle idee, la quale dovrà essere trattata nella seconda parte di questo libro. Nondimeno, per darne un cenno, dico che quel principio nell'esempio, di cui si parla, si è la virtù astrattiva della mente nostra, la quale nel fantasma dell'uomo individuale apprende la quiddità di uomo, ossia l'umanità, prescindendo dai peculiari caratteri che la singolareggiano nei concreti esistenti. Lo stesso dicasi proporzionevolmente di altre idee.

Ma in tal caso, ripiglia un discepolo del Rosmini, la ragion sufficiente obbiettiva dell'idea astratta sarebbe la realità stessa di ciò che è appreso da'sensi; il che non può dirsi, se prima non si dimostra che l'universale esiste nelle cose reali [1].

Rispondo che l'universale esiste nelle cose reali quanto alla quiddità che si apprende nell'idea astratta, non quanto all'universalità colla quale si apprende. Questa gli viene dalla mente. L'umanità è per verità nell'umano individuo, altrimenti egli non sarebbe uomo; ma essa in lui è concreta e immedesimata coll'individuo stesso. Per apprendersi in modo universale ed astratto, conviene che si disciolga da quei caratteri individuali, e questo fa la mente colla sua virtù astrattiva. Onde la ragion sufficiente di tale idea è parte obbiettiva e parte subbiettiva. Da parte dell'obbietto è la realità di lui abile ad essere appresa dalla mente senza le note particolari che la determinano nell'individuo; da parte del subbietto è la virtù astrattiva che eseguisce tale separazione. Negli atti primitivi e diretti dell'animo codesta virtù astrattiva opera spontaneamente; negli atti secondarii e riflessi opera sotto la mozione della volontà che l'applica a novelle analisi dell'idea già conseguita.

Se non vogliamo scindere l'uomo e personificare le sue potenze, noi dobbiam riconoscere che, desto esso una volta e messo in atto per un qualunque incitamento che provenga dall'obbietto, è pronto già e valevole ad operare con tutte le sue potenze capaci di esercitarsi intorno al medesimo obbietto, purchè non sieno impedite da

[1] « Può dirsi che dall'ente stesso percepito noi astraiamo il concetto intenzionale, e che quindi la realità dataci nella percezione è la ragione sufficiente « dell'atto astrattivo e riflessivo. Ma ciò sarà vero solo quando sarà invicibilmente dimostrato esistere l'*universale nelle cose reali* ». SPETTATORE *di Firenze* An. 2, n. 26.

interno impaccio. Uno è il paziente nell'uomo ed uno è l'agente, benchè dotato di facoltà diverse. Mosso dal sensibile che impressiona i sensi, egli reagisce con tutto sè, val quanto dire con tutte le potenze capaci di operare in quel caso, secondo l'ordine onde sono tra loro connesse. La sensibilità percepisce il sensibile; ma l'intelletto l'apprende a suo modo, cioè astrattamente, in quanto alla sola essenza che inchiude, senza curarsi delle note concrete, ond'esso è individuato nell'esistenza. Messo in azione l'intelletto, è desta altresì la coscienza, è desta la volontà e con essa le altre potenze necessarie al lavoro riflessivo della ragione. L'animo può ripensare l'oggetto appreso, profondarvisi coll'attenzione, scioglierlo nei suoi elementi, ricomporlo idealmente, ragionarvi d'attorno, senza bisogno d'ulteriore eccitamento che gli venga dal di fuori. Esso ha già la materia e gli strumenti necessarii all'opera e la virtù di determinarsi all'azione. Richiedere per ogni ulteriore suo atto un impulso esterno, vale il medesimo che attribuirgli un'inerzia analoga a quella dei corpi che come aspettano l'impellente esterno per muoversi, così mossi che sieno non possono senza un nuovo impulso cangiare nè celerità nè direzione nel moto.

Nè altri dica che, almeno quanto alle idee astratte appartenenti all'ordine della riflessione, non può la volontà muovere l'intelletto a formarle; perchè, dovendo essa stessa venir mossa da un fine per operare, codesto fine nel caso presente dovrebbe essere la medesima idea astratta; la quale perciò si supporrebbe conosciuta, e quindi di già formata. Sì fatta replica è un mero cavillo. Imperocchè, supposte le idee universali formate per astrazione diretta e spontanea della mente, è già nell'animo la conoscenza atta ad allettare la volontà; la quale per determinarsi a muovere un'altra potenza non ha bisogno di appetire in particolare l'effetto che da quella dee prodursi, ma basta che l'appetisca in generale e sotto nozione vaga e confusa. O diremo che la volontà, allorchè ti spinge a leggere un libro, è allettata dall'amore di quelle verità in particolare che tu vi troverai? In tal caso sarebbe inutile imprendere quella lettura, giacchè sapresti antecedentemente la cosa che dovresti impararvi. Come dunque per deliberarti a leggere, basta il desiderio e l'idea generica di scienza; così per deliberarti alle astrazioni riflesse, basta il desiderio e l'idea del bene in generale che nell'astrazione è racchiuso; la quale idea non può mancare, supposte le idee universali provenienti dall'astrazione primitiva indipendente dalla libertà.

ARTICOLO X.

Dell'utilità della parola.

177. Che la parola non sia di assoluta necessità per lo esplicamento riflessivo dell'intelligenza, è stato fin qui da noi bastevolmente dimostrato. Noi abbiamo veduto poter la mente senz'aiuto di segni convenzionali, per la sola efficacia dell'innato suo lume percepire e giudicare molte cose nell'ordine non solo fisico ma ancora morale, ed aver conseguentemente coscienza di sì fatte percezioni e giudizii. Ad iniziare la intellettiva conoscenza l'animo non ha uopo se non che dei fantasmi sensibili, da cui esso con l'innata virtù sua astragga i concepimenti ideali. Imperocchè l'intelletto non è potenza meramente passiva, a cui l'atto debba essere comunicato da un agente esteriore; ma è potenza attiva, benchè non libera, la quale per uscire nella propria operazione non ha bisogno di altro, se non d'aver presente il subbietto intorno a cui dee operare. Or a questa presentazione del subbietto non è richiesta la parola, ma bastano le percezioni sensibili, raccolte nell'immaginativa, perchè la mente possa intuirvi quelle ragioni e quei rispetti che a lei sola si manifestano.

Senonchè altro è la necessità assoluta, altro è l'utilità; la quale può dirsi eziandio necessità relativa, che gli Scolastici direbbero *non ad esse, sed ad melius esse*: e niuno potrà negare esser grandissimo sotto tale riguardo il pregio della parola. Ciò prenderemo noi qui a dimostrare, e per procedere con ordine e limpidezza ragioniamo in questa forma: L'umana intelligenza può considerarsi o isolatamente in sè stessa o in comunicazione con altre nel convitto sociale; e in questo secondo riguardo può considerarsi o in quanto dà o in quanto riceve, il che vale a dire o in quanto partecipa con altrui i proprii pensieri, o in quanto viceversa apprende le altrui cognizioni.

Ecco dunque tre aspetti in che possiamo considerare il ministero della parola verso l'umana intelligenza; in quanto cioè può giovarle o nel conversare che essa fa seco stessa lavorando e svolgendo le proprie idee; o nel conversare che fa con altri comunicando loro i suoi interni concetti; o nel conversare con altri ricevendo da essi istruzione ed ammaestramento. E poichè nel primo aspetto la pa-

rola compie verso l'intelligenza ufficio d'immagine, che dia corpo e forma sensibile alle idee; nel secondo di segno esterno, che valga a manifestare ad altrui gl'interni pensieri; nel terzo di mezzo per imparare; di tutti e tre questi capi discorreremo partitamente.

§ I.

Utilità della parola in quanto immagine.

178. E cominciando dal primo, l'anima umana nello stato presente di unione col corpo non può intendere cosa alcuna senza l'aiuto di un fantasma, cioè d'una sensibile rappresentanza raccolta nell'immaginazione. Ciò ha luogo non solamente nella prima formazione delle idee, alle quali la mente non si solleva se non per astrazione che esercita sopra gli obbietti percepiti coi sensi e immaginati colla fantasia; ma ancora ha luogo in tutto il processo del suo operare, mentrechè continua a contemplare e ragionare. Di qui è che perturbata o impedita la fantasia, come accade nella demenza o nel letargo, viene a perturbarsi ed impedirsi eziandio l'intelligenza e la ragione nell'uso altresì delle idee già avanti acquistate. Ora, sebbene il fantasma giovi ad aprirci il primo intendimento dell'obbietto, nondimeno col suo perseverare tiene la mente nostra in una specie di servitù, e la impaccia sovente nel progresso della speculazione. Imperocchè colla grossezza della sua rappresentazione corporea tira in certa guisa al basso l'intelligenza, le tarpa le ali e la impedisce dallo spaziare liberamente per le sublimi ed astruse regioni dell'ordine puramente ideale. Così lo scolare di matematica, finchè ha fissa nella fantasia l'immagine del triangolo determinato che ha veduto disegnato sulla lavagna, non sa sollevarsi a concepire le proprietà universali ed astratte di quella figura. Di più, i fantasmi per la varietà de'sentimenti che adunano e per l'intreccio ed inviluppo di forme che offeriscono, sparpagliano e dissipano l'attenzione dell'animo, suscitando in esso molti e dispaiati concetti a seconda delle parti diverse, di cui la rappresentazione è composta. Così, se mentre pensi al concetto di ordine hai presente nell'immaginativa il fantasma di un'orchestra o di un esercito debitamente schierato, tu trascorri senza volerlo a molte cose diminuendo l'attenzione per l'obbietto che ti eri proposto di meditare. Al che si aggiunge l'incredibile mobilità della immagine fantastica per la troppa dipendenza che essa ha dai sensi esteriori. Conciossiachè, stando questi del con-

tinuo in commercio cogli esseri variabili della natura corporea, ne ricevono senza interrompimento impressioni nuove; le quali influendo nella fantasia, a cui come a centro comune mettono capo tutte le sensazioni, la rendono per tutte guise trasmutabile. Onde avviene che quella pittura, diremo così, fantastica dell'obbietto si modifica ad ogni stante diversamente e cangia proporzioni e colori e si oscura e rischiara ad ora ad ora nelle sue parti. Sicchè la mente, per molto che si affatichi e travagli a fine di tenersi salda nella medesima concezione ideale, non può fare che non lascisi trasportare qua e là vagando tra innumerevoli lampi e quasi guizzi passaggieri di concetti, che tratto tratto scintillano, senza poterne affisare veruno posatamente. In fine l'attinenza o analogia del fantasma coll'idea fa non di rado che le menti più grossolane e poco esercitate nel meditare confondano l'una coll'altro, non bene adocchiando la discrepanza de'caratteri intrinseci di amendue.

Ecco pertanto l'inestimabil vantaggio che trae la mente dalla parola, in quanto la costituisce immagine sensibile dell'idea. Per essa la mente umana viene a cansare in grandissima parte gl'inconvenienti dianzi accennati, redimendosi il più che possa dai capricci e dalla grossezza della voltabile e troppo material fantasia. Imperocchè la parola, vuoi udita vuoi letta, è capace d'essere immaginata; ed incorporando l'idea per esserne sensibile espressione, viene a sostituirsi nell'anima invece di altri più materiali fantasmi o rappresentanze più corpulente. Così fatta sostituzione agevola in incredibile maniera la contemplazione intellettiva, massimamente dove trattisi di cose spirituali e rimote dai sensi. Conciossiachè la parola, non essendo altro che un suono articolato di labbra, viene ad essere il fantasma più lieve e men grossolano che possa immaginarsi. Inoltre essa è un fantasma impossibile a confondersi coll'idea; non essendoci persona di mente sì ottusa, che immedesimi una voce esternamente proferita con un atto interiore dell'intelletto. In terzo luogo è il fantasma più semplice che si possa formare, perchè corrisponde ad una sola sensazione e può associarsi col significato di una semplice proprietà e rispetto, astrazion fatta da ogni altra mescolanza concreta. Il perchè serve mirabilmente per evitare la confusione e l'intrecciamento de'concetti, e per prescindere dalle circostanze individuali che ingombrano d'assai ogni altra rappresentanza sensibile. In fine è un fantasma agevole a fermarsi nell'animo, siccome uniforme e costante; e però atto a concentrare l'attenzione in cambio di dissiparla.

Utilissima dunque è la parola allo svolgimento dell'intelletto, per-

chè sminuisce gl'inceppamenti della fantasia, lo sottrae dalle perturbazioni di essa, e fa che la mente possa drizzare verso il proprio obbietto limpidi e tranquilli i suoi guardi.

179. Eppure sinora non abbiamo considerato se non che i concetti solitarii dell'animo, in quanto per via d'analisi essi si sprigionano dall'invoglia dei fantasmi materiali. Che dovrà dirsi se inoltre si considerino codesti concetti in quanto per via di sintesi si paragonano tra di loro e s'intrecciano diversamente per formarne giudizii e intesserne ragionamenti? Sebbene per le cose dette nel precedente articolo sia manifesto poter la mente senz'amminicolo di segni arbitrarii contemplare a fronte a fronte due idee per ravvisarne la scambievole convenienza o discrepanza; tuttavia è indubitato che assai più nitida e facile le torna codesta operazione, allorchè a distinguere i due termini di quel paragone e a rappresentarne il mutuo legame essa adopera dei vocaboli. Quella distinzione di voci necessita la distinta percezione de'concetti, e il verbo orale, adoperato ad esprimere il vincolo del subbietto coll'attributo del giudizio, ti rappresenta con indicibile limpidezza la reciproca relazione dei termini. Il perchè l'uso de'vocaboli nella formazione de'giudizii è d'incredibile aiuto; e per contrario è di non lieve impaccio alla loro distinzione il dover tenersi alla fantasia che rappresenti le concrete immagini degli obbietti sensibili. Molto più poi cresce siffatta difficoltà, dove si tratti di comparare a vicenda idee disparate, attinte da obbietti oppostissimi, i quali con due voci si rappresentano di leggieri: con altri fantasmi apportano distrazione e svagamento dell'animo.

180. Se ciò si verifica dei giudizii, a più forte ragione dee avverarsi de'raziocinii; essendo più numerose le idee da combinarsi, allorchè la mente sillogizza, che non quando giudica semplicemente. Guai se negl'intrigati procedimenti dei discorsi della ragione non potessimo simplificare i fantasmi pel mezzo della parola! La mente oppressa dal grave peso delle dipinture fantastiche e smarrita tra gli andirivieni di quelle materiali apparenze, arresterebbesi dopo brevi passi, e non s'attenterebbe neppure d'imprendere un lungo cammino per sentieri sì impraticabili ed aspri. E questa è la cagione per cui, priva del linguaggio parlato o d'altri segni arbitrarii che ne facciano equivalentemente le veci, la mente umana è costretta di ristare a un grado assai basso d'esplicamento intellettuale. Al contrario essa procede con indicibile alacrità e sciolltezza, quando l'uso di una lingua viene a liberarla della troppa soggezione in che è verso la fantasia, e l'addestra a seguire speditamente il filo logico delle proprie idee e de'principii universali ed astratti.

L'ordine de'vocaboli rifluisce mirabilmente sul processo stesso de'concetti; e la precisione e limpidezza di quelli diventa precisione e limpidezza di questi. Quindi vediamo che i popoli, secondo che hanno una lingua più analitica o più sintetica sono più analitici o più sintetici nelle idee: e non andrebbe lungi dalla verità chi nella ricchezza e proprietà della lingua greca cercasse, in parte almeno, la ragione dello svolgimento filosofico e letterario onde fu sì fiorente quella nazione, o dal carattere della lingua tedesca e francese togliesse alcuna spiegazione della diversa maniera di pensare dei popoli a cui l'una o l'altra appartiene.

181. E qui non vuole omettersi un altro emolumento che la mente nostra ricava dalla parola; in quanto nel ragionare, pervenuta che sia a un dato punto di conoscenza, esprime con breve formola il risultato ottenuto, e poscia si serve di essa come di elemento per le nuove dimostrazioni che imprende. Così, dopo d'avere per lunghi discorsi conseguita la cognizione di questo vero, che l'anima umana non è composta di parti, che non è una forza materiale, che non è dipendente nell'esser suo dal corpo; esprime tutto ciò con una semplice proposizione: *l'anima umana è spirituale*. Dalla quale verità movendo poi nelle sue specolazioni si fa ad intrecciare nuovi ragionamenti e s'inoltra a più rimote inferenze. Non altrimenti il matematico, giunto co'suoi calcoli ad una certa formola che consta di molti termini, la rende più semplice esprimendola con una sola cifra; e questa poi sostituendo alla prima nei nuovi calcoli che istituisce, si solleva alla scoperta di più recondite relazioni tra le quantità discrete o continue che sta contemplando.

§ II.

Utilità della parola in quanto segno.

182. Passiamo ora a considerare l'utilità della parola in quanto è vincolo sociale, atto a mantenere la scambievole comunicazione tra gli uomini; i quali non potrebbero vivere e durare in società, senza manifestarsi reciprocamente pensieri ed affetti.

Codesta manifestazione si fa per mezzo di segni, la cui natura è posta in ciò che oltre la conoscenza che essi ingenerano di loro stessi, hanno virtù di suscitare nell'animo l'idea d'un altro obbietto da essi distinto. Sì fatta efficacia procede dal nesso che vi pose o la natura o una libera convenzione; e però i segni dividonsi in na-

turali ed arbitrarii. Così l'orma esempigrazia impressa nella sabbia è naturalmente segno dell'animale, perchè veduta conduce di sua natura a pensare il passaggio per colà di un uomo o d'un bruto; e l'alloro o il mirto, sparso sul limitare d'un tempio, è segno convenzionale di festa, perchè destinato dall'uso ad esprimerla.

Ora tra tutti i segni di cui per natura o per arte può valersi l'uomo a manifestare i suoi concetti, i suoi desiderii, le sue interne disposizioni, il primato compete alla parola; sicchè essa potrebbe dirsi il segno per eccellenza: *Verba inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur* [1]. E la ragione è chiarissima; perchè nessun altro segno è capace di esprimere con pari facilità, universalità e distinzione tutto ciò che si vuole. Possiede l'uomo (chi nol sa?) altri segni manifestativi dell'interno suo animo. Tali sono esempligrazia i gesti, i sospiri, l'espressione del sembiante, i movimenti svariati del corpo. Ma ristretto ad essi soltanto, quanta difficoltà non proverebbe egli a farsi intendere limitatamente e in sole date congiunture? I suoni inarticolati di voce non valgono che a manifestare in modo assai confuso l'interiore molestia o letizia, senza potere indicare tutte le variazioni e diremo così sfumature degli affetti moltiplici che ci toccano il cuore. Lo stesso dicasi degli atteggiamenti del volto o d'altra parte del corpo, del folgorare o illanguidire degli occhi, del trascolorare delle guance e simili mutazioni; le quali solo in generale e a tinte grosse ti dipingono gli svariati affetti che si commuovono dentro dall'animo, nè possono giammai chiarirne tutti i particolari più minuti, massimamente rispetto all'intensità del grado, all'influenza delle cagioni, e agli avviluppamenti delle circostanze che li accompagnano. Le rappresentazioni poi per via di gesti, descriventi l'oggetto o imitanti l'azione, oltrechè richieggono la luce per essere vedute, quanta fatica e travaglio e conato di mente e di corpo in chi così parla, e attenzione d'animo domandano in chi così ascolta?

Ricordisi il sordomuto, non quale mercè l'istruzione è in possesso d'un linguaggio simbolico, copia fedele del linguaggio fonetico; ma quale, senza aiuto di segni arbitrarii, è abbandonato al solo uso di segni naturali. Il poverino per farsi intendere è obbligato di ricorrere allo spettacolo della natura sensibile, e riprodurne le svariatissime scene e dipingerne i moltiplici attori. Se vuole indicare un individuo, gli è mestieri descriverne la persona con tutti gli aggiunti particolari che la singolareggiano. Se vuole narrare un

[1] S. AUGUSTINUS *De doctrina christiana* lib. II, cap. 3.

avvenimento, gli è forza recarlo novellamente in atto, e metterlo sott'occhio con tutte le circostanze che rivestironlo.

Egli è vero che l'arte mimica fa prodigii in questa materia; ma oltrechè sarebbe strano pretendere che ciascun uomo acquistasse la valentia e destrezza d'un esercitato istrione; non è da credere che quest'arte stessa fosse potuta arrivare alla perfezione, in che oggidì la veggiamo, senza l'ammaestramento per via della parola. E ciò dei semplici fatti materiali e concreti; per nulla dire de'concetti astratti, delle relazioni morali, degli esseri soprassensibili; i quali dovrebbero esprimersi per immagini che non hanno, e solo in virtù d'analogia e di lontane attinenze con cose che soggiacciono a'sensi. Ognun vede l'opera infinita e veramente inconsummabile che si richiederebbe a tal uopo, dove l'uomo fosse privo di favella.

183. L'opposto vuol dirsi del vocale discorso, il quale non richiedendo altro che l'uso della voce e dell'udito tra i favellanti, con la mutua intelligenza d'una medesima lingua, si stende a significare ogni cosa con somma distinzione e chiarezza. E di vero tutto ciò che l'uomo concepisce può agevolmente ridursi a tre capi: I, al subbietto principale, intorno a cui versa il pensiero, apprendendone la sostanza o le qualificazioni; II, all'esistere ed operare o patire del medesimo; III, alle varie circostanze e ai modi diversi che l'accompagnano, sia da sè sia nell'esistere ed operare o patire. Ora la prima di queste cose si manifesta col *nome*, la seconda col *verbo*, la terza con le altre parti del discorso grammaticale.

Il nome colle sue diverse specie di sostantivi ed aggettivi, di proprii e di comuni e simili; co'suoi diversi generi e numeri e segnacasi, non lascia nulla a desiderare per distintamente esprimere un individuo o una classe d'individui; un astratto od un concreto; una proprietà singolare o una dote comune; una sussistenza assoluta o una relazione e via discorrendo.

Il verbo poi, come significativo dell'essere e delle sue modificazioni, è immagine nitidissima del legame di due idee e quindi dell'essenza del giudizio. Esso con mirabile facilità ti significa non pure l'esistenza e lo stato del subbietto che opera o patisce, ma coniugato per tempi e per modi ti esprime e l'indivisibile presente e il passato e il futuro in tutti i gradi di avvicinamento o allontanamento da noi; e le maniere diverse o di semplice indicazione, o d'impero, o di desiderio, o di concessione, ond'è affetta e qualificata l'azione che si fa o che si riceve.

Proporzionatamente va tu ragionando delle altre parti del discorso, di cui pertrattano i grammatici, e che compiono ed integrano, per

così dire, la virtù manifestativa della parola. In virtù di quali altri segni non solo naturali ma ancora artificiali, si potrebbero esprimere tutte codeste cose, non dirò con quella rapidità e lucidezza che fa la parola, ma almeno in modo che non s'ingeneri equivoco? Per dir solo delle congiunzioni, con qual segno naturale potresti tu esprimere l'idea racchiusa nella particella condizionale *se*, o nell'avversativa *quantunque?*

Il perchè giustamente si dice che la parola fa nella società quell'ufficio, che fa la moneta nel commercio. Come la moneta rappresenta tutti i valori, così la parola rappresenta tutti i concetti. Come quella è uno strumento universale di cambio, così questa è uno strumento universale d'intellettiva comunicazione. Come quella serve al traffico delle merci, così questa serve alla diffusione delle idee. Onde conseguita che come il commercio non potrebbe se non imperfettissimamente e con somma difficoltà praticarsi, senza l'uso della moneta; così l'umana società non potrebbe se non imperfettissimamente e con somma difficoltà conseguirsi e ritenersi, senza l'uso della parola.

Non è pertanto meraviglia se Iddio, quando volle costringere il genere umano a separarsi per dare origine a genti diverse e popolare la terra, adoperò qual efficacissimo mezzo la confusion delle lingue, non essendo possibile che rimanessero a convivere tra di loro persone, cui più non era mezzo di scambievole socievolezza l'idioma. Di qui ancora veggiamo che come più si stringono le relazioni sociali, spariscono e si cancellano le differenze di lingua. Onde la Cattolica Chiesa, la quale tende a far di tutti i popoli una sola famiglia, parla a tutti per quanto è possibile uno stesso linguaggio, il quale in tempi di fede trapassò eziandio nelle trattazioni scientifiche e letterarie. E sebbene ella comporti eziandio nella celebrazione de' sacri misteri e nella dispensazione de' Sacramenti la varietà, secondo i diversi riti, di alcune lingue madri ed antichissime, adoperate fin dai primi tempi del Cristianesimo; tuttavolta ne vieta il disgregamento per intrusione di dialetti moderni, e quelle stesse informa di unità mediante la comunicazione almeno de' Vescovi e de' Prelati col supremo Gerarca in una sola ed identica lingua. Per contrario il Protestantesimo, di natura sua dissolvente e separativo, come nell'idea e nell'affetto, così ancora nella favella, mira a distruggere ogni unità; e rinnovando la confusione babelica, dovunque ha posto il piede, ha moltiplicate le lingue non pure nei libri e nelle accademie, ma ancora nella ecclesiastica liturgia.

§ III.

Utilità della parola in quanto mezzo d'istruzione.

184. Sottilmente osserva S. Agostino, scopo della parola non essere altro in sostanza che l'insegnamento: *Vides ergo iam nihil nos locutione, nisi ut doceamus appetere* [1]. Imperocchè anche chi parla interrogando, non fa altro se non manifestare ad altrui un suo desiderio: il che altresì riducesi ad insegnare: *Nam quaero abs te utrum ob aliam causam interrogas, nisi ut eum, quem interrogas, doceas quid velis* [2]?

Ciò per altro è comune alla parola con tutti i segni: giacchè ogni segno, essendo una manifestazione, è sempre, sotto tale rispetto, un vero ammaestramento. Anzi, come avvertimmo nell' altro articolo, una tale prerogativa è propria di qualunque cosa che valga a suscitarci nell'animo un'idea, quantunque, propriamente parlando, alla classe di segni naturali nè artifiziali non appartenga. Così se il maestro di ballo, interrogato dallo scolare che cosa sia la capriola o il salto ribaldato, l'eseguisse col fatto; egli insegnerebbe certamente in che consiste quell'azione, e pure non adopererebbe alcun segno, ma solo mostrerebbe la cosa in sè stessa. Del pari Iddio colla creazione del mondo sensibile c'insegnò innumerevoli veri: e nondimeno ciò Egli fece non per via di segni, ma solo ponendoci dinanzi agli occhi l'essere stesso di cose sussistenti e reali. Certamente la vista di un albero desta nel tuo intelletto l'idea del medesimo; e tuttavia niuno dirà in rigore di termini che l'uno sia segno dell'altra, dirà piuttosto che ne è l'obbietto. Segno, secondochè notammo più sopra, è propriamente non ciò che veduto eccita l'idea di sè medesimo; bensì è ciò che, oltre l'idea di sè medesimo, eccita l'idea di un'altra cosa da sè distinta. Onde l'universo sensibile può rivestire ragion di segno più presto per rispetto alla cognizione di Dio che ingenera in noi; perchè contemplato da noi realmente trasportaci a concepire la potenza, la bontà, la sapienza del sommo Autore, da cui fu tratto dal nulla e con tant'ordine architettato. Così la Divina Scrittura ci dice che i cieli raccontano la gloria di Dio, e

[1] *De Magistro*, c. I.
[2] Ivi.

Dante chiama l'ordine mondiale orma dell'eterno valore, in cui le creature intellettuali leggono la potenza divina [1].

185. Nondimeno in senso più rigoroso la ragione d'insegnamento non si avvera in quelle conoscenze che ci entrano nell'animo per la vista, e molto meno che si svolgono in noi per ragionamento; ma sibbene in quelle che ci vengono per via dell'udito, il quale perciò chiamasi organo di disciplina. E perciocchè ad ammaestrarci per via dell'udito non ci ha altro mezzo che la parola; quindi è che la parola in rigore si appella strumento proprio per addottrinare. Tanto più che insegnamento in un senso più appropriato non vuol dire comunicazione qualsiasi d'un vero, ma comunicazione d'una serie ordinata di verità; sicchè costituisca un sistema bene inteso di conoscenze. A far ciò gli altri segni sono disadatti, per le ragioni recate di sopra, là dove mostrammo che la perfetta e piena immagine del verbo mentale, ossia de' concepimenti dell'intelletto, non si trova se non che nel verbo orale ossia nella parola. Onde eziandio quando dee disciplinarsi un sordomuto, la prima cura si è di comunicargli le cifre dell'alfabeto; acciocchè colle dita o colla penna possa imitare fedelmente il linguaggio vocale di cui è destituito.

Ciò posto, non è chi non vegga l'inestimabile vantaggio che ricaviamo dalla parola in quanto è canale, per cui ci si trasmette la scienza. Mercè di essa l'uomo entra prestamente in possesso di tante cognizioni, che difficilmente, in assai minor copia, dopo lunghissimo tempo e forse mai non conseguirebbe per sè medesimo. Mercè di essa l'individuo partecipa della comune ricchezza; e le successive generazioni ereditano la sapienza degli antenati. Se non fosse la parola, non si darebbe scienza nel genere umano, ma solo negli individui spicciolati.

Ricordi ciascuno la gran dovizia di verità ch'egli si procacciò ascoltando o leggendo. A chi va egli debitore di tanto acquisto? Alla dottrina, risponderassi, delle persone che udì e degli scrittori che lesse. Sì, certamente; ma come avrebbero costoro potuto far penetrare nell'altrui intelletto la loro scienza, se non pel veicolo della parola? Non erano di parole composte quelle sublimi lezioni che

[1] . . . . Le cose tutte quante
Hann'ordine tra loro, e questo è forma
Che l'universo a Dio fa somigliante.
Qui veggion l'alte creature l'orma
Dell'eterno valore, il quale è fine,
Al quale è fatta la toccata norma.

Paradiso, c. I.

ascoltasti da discepolo? Non erano caratteri rappresentativi della parola quelle cifre impresse nelle pagine erudite sopra cui vegliasti? Alla parola dunque, parlata dal maestro e dettata dallo scrittore, tu sei tenuto di quel tesoro di scienza che conseguisti udendo o leggendo.

186. La scienza, quale che siasi e a qualunque ordine appartenga, non è mai il trovato di un uomo solo; è il frutto degli studii e degli sforzi di molti secoli. Quanti savii si dovettero succedere giovandosi gli uni dei tentativi, delle scoperte, dei ragionamenti degli altri; perchè la matematica, l'astronomia, la fisica, la meccanica, la filosofia giungessero a quel grado di esplicamento e di ampiezza in che le ammiriamo al tempo d'oggi? Ma come avrebbono potuto questi savii comunicare tra loro e trasmettere alla posterità il patrimonio delle conoscenze acquistate, senza l'uso della parola da prima parlata e poscia resa stabile ed immortale per mezzo della scrittura? Di più la rivelazione divina è non solo assolutamente necessaria all'uomo per istruirlo delle verità soprannaturali appartenenti allo stato di grazia, ma è ancora sommamente proficua e di necessità relativa e morale, per le stesse verità naturali e spettanti all'ordine della pura ragione. Ecco un altro capo per cui ci si manifesta l'utilità della parola, riguardata come mezzo d'insegnamento. Imperocchè come la erudizione scientifica, così la rivelazione divina non si propaga fino a noi nè si diffonde tra gli uomini, se non mediante il linguaggio. Lo Spirito Santo si manifestò sopra gli Apostoli sotto la figura di lingue di fuoco, e S. Paolo c'insegna che la fede ci entra nell'animo per l'udito, mediante la parola di Cristo. *Fides ex auditu; auditus autem per verbum Christi.*

L'uomo dunque senza la parola sarebbe simile ad un terreno a cui mancano le fecondatrici acque, che o scendano ad irrigarlo da monti o le piovano in seno dal cielo. La tradizione umana, nè la rivelazione divina non varrebbero a ringrandirgli la mente, a formargli il cuore, a sorreggerlo nel selvaggio e scabroso cammino della vita, ove non potessero a lui comunicarsi mediante la parola. Di che quale iattura soffrirebbe la povera nostra condizione quaggiù e in qual grado di avvilimento cadrebbe, non è a dire. Ognun vede e sente in sè medesimo che troppo scarsa suppellettile gli resterebbe, se dal novero delle verità che possiede dovesse scartare tutte quelle che egli apprese mediante il linguaggio.

ARTICOLO XI.

Influenza dell'insegnamento nello svolgimento del pensiero.

187. La parola suppone l'idea, non la produce; e nondimeno è mezzo acconcissimo per imparare. Queste due proposizioni potrebbono sembrare discordi tra loro, e però è mestieri spiegare alquanto in che modo l'opera del maestro concorre colle sue lezioni a svolgere l'intelligenza del discepolo. Nel che noi non faremo altro che sporre e seguire la dottrina dei due più sublimi intelletti metafisici che fiorirono in seno alla Chiesa, io dico S. Agostino e S. Tommaso, i quali scrissero sopra questo argomento, l'uno in forma di dialogo [1], l'altro in forma di disputazione scolastica [2].

§ I.

S. Agostino.

188. Il gran Vescovo d'Ippona stabilisce che la scienza del discepolo, allorchè ascolta le lezioni del maestro, propriamente è prodotta dall'interna verità che presiede alla mente, non già dalla parola esteriore che risuona all'orecchio. Nondimeno al docente, che parla al di fuori, egli attribuisce il potere di eccitare col suo eloquio il discente a consultare quella interior verità: *De universis quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti* [3]. Più chiaramente e con più ordine questo concetto è da lui svolto nel capo duodecimo dello stesso libro. Egli distingue da prima le nostre conoscenze in sensibili e intelligibili: *Omnia quae percipimus aut sensu corporis aut mente percipimus; illa sensibilia sunt, haec intelligibilia.* Quindi prendendo a discorrere a parte delle une e delle altre, dice che le prime non provengono dalla parola, ma dalla presenza stessa degli obbietti sentiti: *Non verbis quae sonuerunt, sed rebus ipsis et sensibus discit.* Delle seconde poi afferma che

[1] *De Magistro liber unus.*
[2] *Quaest. Disputat. quaestio XI De Magistro.*
[3] *De Magistro* C. XI.

sono conseguite da noi pel rivolgerci che facciamo all'interiore luce di verità, da cui l'animo nostro, ossia l'uomo interiore, in quanto è intellettivo viene illustrato: *Praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur.* Quantunque questo sia vero, nondimeno la mente dell'uomo per innata fiacchezza non sa bene spesso fare rifluire quella luce interna sopra tutte le parti d'una quistione proposta: *Imbecillitate cernentis, qui de re tota illam lucem consulere non potest.* Onde avviene che a fornire tale bisogna ci sia d'aiuto l'esterno parlare del maestro; il quale adoperando vocaboli, di cui già sappiamo il significato, tira per legge di associazione l'attenzione dell'animo nostro verso le singole parti d'una verità complessa, secondo l'ordine opportuno a farne discernere le reciproche relazioni: *Quod ut partibus faciat, admonetur, cum de iisdem istis partibus interrogatur, quibus illa summa constat, quam totam cernere non valebat.* Sicchè conchiude che la parola dell'uomo, ossia l'insegnamento umano, non fa altro che ammonirci ad imparare: *Nihil aliud verbis quam admoneri hominem ut discat* [1].

Gli ontologi in uno de'più splendidi loro sogni hanno creduto di vedere in questi passi di S. Agostino la filosofia dell'intuito; massimamente perchè, avendo egli detto che noi per imparare consultiamo la verità che presiede alla mente nostra, soggiunge: *Ille autem, qui consulitur, docet; qui in interiore homine habitare dictus est Christus, idest incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia; quam quidem omnis rationalis anima consulit* [2]. Ma non s'accorgono i valentuomini che queste parole non dicono nulla in loro favore; perocchè la quistione non è se Dio abita in noi per natura e per grazia, il che ogni cattolico ammette; nè se Egli sia il maestro che c'insegna internamente e che viene da noi consultato, il che non può negarsi da chiunque riconosce Dio autore di ogni verità conoscibile e di ogni lume conoscitivo. Ma la quistione è intorno al modo, onde ciò dee concepirsi, cioè se Dio abita in noi come oggetto

[1] S. Agostino inferisce da ciò, che l'uomo non può appellarsi maestro, ma che solo Dio merita un tal nome; perocchè procedendo da Lui quel lume interiore, Egli è veramente quegli che ci addottrina. Ma S. Tommaso spiega la mente del gran Dottore e dice che egli non intende con ciò escludere dall'uomo la ragione di maestro esterno, bensì solo di maestro interno: *Augustinus in libro de Magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quia solus Deus docet interius.* Luogo sopra citato art. 1 ad 8.

[2] Loc. cit. c. XI.

primo ed immediato della nostra conoscenza, ovveramente come Autore e conservatore della nostra ragione e del lume ond'essa è insignita; e se venga consultato da noi immediatamente per intuizione diretta della sua sussistenza, o pure mediatamente mercè dei principii universali ed astratti che conosciamo in virtù di quel lume. Agli ontologi sarebbe necessaria la prima di queste spiegazioni, non la seconda. Ora chi dice ad essi o chi consente che quella spiegazione appunto sia stata intesa dal S. Dottore? Noi in altro luogo mostrammo come S. Agostino insegna più volte espressamente il contrario [1]. Onde chiunque non vuole temerariamente supporre che qui l'inclito Dottore si ponga in contraddizione con sè medesimo, dee fuor d'ogni dubbio appigliarsi alla seconda interpretazione, e dire con S. Tommaso che S. Agostino in questo e simiglianti luoghi non fa altro se non inculcare che Dio solo c'insegna e ci parla in questo senso, in quanto da Lui procede la facoltà intellettiva di cui siamo dotati, e il lume razionale in virtù del quale scopriamo il vero ed il bene.

Dunque, tornando al nostro proposito, conchiudiamo che, secondo S. Agostino, propriamente le idee non dipendono dalla parola; perchè le conoscenze sensibili si producono dalla presenza degli obbietti reali, e le intellettive dall'interna verità che in noi splende, mercè del lume razionale di cui Iddio ci ha fregiati. La parola poi (supposto già che sia stata da noi antecedentemente accettata come segno di tale o tale idea) non fa altro che ammonirci dell'ordine che dobbiamo tenere nel volgere la nostra attenzione a quella interna verità. Qui si ferma il S. Dottore, perchè ciò bastava allo scopo suo; nè procede oltre a chiarire che cosa sia quell'interna verità che consultiamo, o in qual modo le parole ci ammoniscano dell'ordine da tenere nel consultarla. A tutto ciò supplisce S. Tommaso, dimostrandoci che quella verità è riposta nei primi principii della ragione che si manifestano in noi, mediante il lume intellettuale di cui Iddio fregiò il nostro spirito, e che la parola esterna del maestro ci manoduce a disporre nell'intelletto nostro quei principii per guisa, che noi ne scorgiamo le conseguenze in essi racchiuse.

[1] Vedi capo 2 art. XIV.

§ II.

S. Tommaso.

189. Quest'Angelo delle scuole si propone il quesito: se l'uomo possa insegnare un altro uomo e dirsi per conseguente suo maestro, e a rispondervi procede in questo modo. Osserva da prima il consenso che ci fu di due opposti errori intorno a tre cose diverse, cioè intorno alla produzione degli effetti naturali, all'acquisto degli abiti virtuosi, allo svolgimento della conoscenza razionale. In tutte e tre queste cose opinarono alcuni che la vera causa attuosamente operativa fosse un essere soprammondano, ossia un'intelligenza separata, la quale comunicasse le nuove forme alla materia, gli abiti morali alla volontà, le specie intelligibili all'intelletto. Altri per contrario giudicarono che tutte queste cose preesistessero già belle e prodotte fin da principio, e solo si manifestassero per opera di agenti naturali non ad altro intesi che a rimuovere gl'impedimenti ond'esse erano tenute occulte, come appunto la lima togliendo la ruggine dal ferro ne fa risaltare la lucentezza nativa. Esposti questi due contrarii errori, egli passa a mostrare l'assurdità dell'uno e dell'altro. Perciocchè ambidue guasterebbero l'ordine dell'universo; in quanto il primo toglierebbe ogni attività alle cause seconde, tutto attribuendo ad una sola causa distinta da esse; ed il secondo non attribuirebbe loro se non che un'efficienza indiretta. Laonde soggiunge doversi procedere per una strada di mezzo e stabilire: che le forme dei fenomeni naturali preesistono nella materia non in atto ma solo in potenza, da cui vengono edotte per l'azione di prossimi agenti; che gli abiti della virtù preesistono nell'animo nostro non già belli e perfetti, ma solo come inclinazioni naturali e incominciamenti, e che poscia per l'esercizio continuato degli atti si svolgono e si conducono a perfezione; che infine la scienza preesiste in noi come in seme; in quanto le conclusioni si precontengono ne'principii primi, e i principii primi nel lume dell'attività intellettuale. Sarà bene riportar tutto il brano che riguarda quest'ultimo punto, quello cioè della scienza.

« Similmente dee dirsi dell'acquisto della scienza [1], che preesi-

[1] *Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione, quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus,*

« stono in noi i semi di essa, cioè i primi concepimenti dell' intel-
« letto, i quali immantinente conosconsi pel lume dell' intelletto
« agente, mercè delle specie che astraggonsi dagli obbietti sensibi-

quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. Sciendum tamen est, quod in naturalibus rebus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa, quando scilicet principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione; ex virtute enim naturali, quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva, quando scilicet principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aëre fit ignis; hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aëre existentem. Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea, quibus possit in actum exire, sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et opponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum: sicut ignis facit de aëre, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum, et hic modus dicitur inventio; alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quae fiunt a natura et arte eodem modo operatur ars, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo, qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus: unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit inveniendo, sicut si aliquis deducit se ipsum in cognitionem ignoti; processus autem rationis provenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est, ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo, natura operante; ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio, operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere. Unde unus homo alium docere dicitur, et eius esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus 1.º Posteriorum quod demonstratio est syllogismus fa-

« li: sia che si considerino le conoscenze complesse, come gli as-
« siomi; sia che si considerino le conoscenze incomplesse, come il
« concetto di ente, di uno e somiglianti; i quali di subito appren-
« donsi dall'intelletto. Da questi principii universali poi, come da
« altrettante ragioni seminali conseguitano tutti gli altri principii.
« Quando dunque da così fatte generali conoscenze la mente è con-
« dotta a conoscere in atto i particolari, che prima conosceva in
« potenza e quasi in universale; allora si dice che l'uomo acquista
« la scienza. Ma egli è da sapere che in natura una cosa può pre-
« esistere potenzialmente in due modi. L'uno è in potenza attiva
« compiuta, quando cioè l'interno principio è sufficientemente ca-
« pace di recarla in atto perfetto, come accade nella guarigione;
« stantechè la virtù naturale che si trova nell'infermo è quella che
« il riconduce a sanità. L'altro è in potenza passiva, quando cioè
« il principio intrinseco non basta a recarla in atto; come accade
« allorchè dall'aria si genera il fuoco, il che non si fa per virtù
« alcuna propria dell'aria. Quando dunque una cosa preesiste in
« potenza attiva compiuta, allora l'agente estrinseco non opera,
« se non aiutando l'agente intrinseco e somministrandogli ciò di
« cui abbisogna per venire all'atto; siccome il medico nella gua-
« rigione d'un infermo è ministro della natura, la quale opera
« principalmente, confortandola e somministrandole le medicine di
« cui essa si vale come d'istrumenti per riprodurre la sanità. Per
« contrario quando una cosa preesiste in potenza passiva solamen-
« te, allora l'agente estrinseco è quello che principalmente la reca
« dalla potenza all'atto; siccome il fuoco è quello che rende
« fuoco attuale l'aria che prima era fuoco potenziale. Ora la
« scienza preesiste nel discente non in potenza puramente pas-
« siva, ma attiva; altrimenti l'uomo non potrebbe giammai ac-
« quistare scienza da sè medesimo. Siccome adunque può taluno

ciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea, quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur; non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem vel fidem: quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur. Ex ipsis enim principiis per se notis considerat quod ea, quae ex iis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria totaliter, respuenda; aliis autem assensum praebere potest vel non. Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit, nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est, qui interius, et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat. QUAESTIONUM DISPUT. Quaestio de Magistro, art. 1.

« guarirsi in doppia maniera, cioè o per operazione della sola na-
« tura, o per la natura coll'aiuto della medicina; così ci è un dop-
« pio modo d'acquistare la scienza. L'uno è quando la ragion na-
« turale per sè stessa perviene alla cognizione di verità prima igno-
« te, e questo dicesi invenzione; l'altro è, quando alla ragione na-
« turale altri coopera esternamente, e questo dicesi disciplina.

« Ma qui vuole osservarsi che in quelle cose, che si fanno dalla
« natura e dall'arte, in egual modo opera l'arte e cogli stessi mezzi
« che la natura. Imperocchè siccome la natura riscaldando guarisce
« chi fosse infermo per troppo freddo, così fa eziandio il medico;
« onde dicesi che l'arte imita la natura. Medesimamente accade
« nell'acquisto della scienza; giacchè il docente conduce il discente
« alla conoscenza di cose ignote nella investigazione, servando lo
« stesso modo con che altri mena sè stesso alla scoperta di un ve-
« ro. Ora il processo della ragione che perviene alla scoperta di un
« vero nella investigazione si è di applicare i principii comuni noti
« per loro stessi a materie determinate, e quindi procedere in al-
« cune particolari conclusioni, e da queste in altre. Laonde un uo-
« mo si dice insegnare un altr'uomo in questo senso, in quanto
« cioè per mezzo de'segni gli suggerisce quel medesimo procedi-
« mento della ragione che egli fa in sè colla sua ragione naturale;
« e così la ragione naturale del discepolo mercè di essi segni, co-
« me per altrettanti strumenti, perviene alla conoscenza di verità
« prima ignorate. Dunque in quella guisa che il medico dicesi ca-
« gionare la sanità nell'infermo, mediante l'operazione della natu-
« ra; così ancora un uomo dicesi produrre la scienza in un altro
« uomo, mediante l'operazione della ragione naturale di questo; e
« in ciò consiste l'insegnamento. Onde può dirsi che l'uomo insegna
« ad un altro e può appellarsi suo maestro. E secondo ciò dice il fi-
« losofo nel primo libro *de' Posteriori*, che la dimostrazione è *un sil-*
« *logismo che fa sapere.* Se poi alcuno propone ad altrui cose non rac-
« chiuse ne' principii noti per loro stessi, o che non appariscono come
« quivi racchiuse, egli non produrrà in esso scienza, ma forse opi-
« nione o credenza: benchè questo stesso in certo modo procede da
« quegl'innati principii. Imperocchè, in virtù di quei principii noti
« per loro stessi, l'uomo considera che quelle cose, le quali da essi
« necessariamente derivano, sono da tenersi con certezza; e che
« quelle, le quali sono ad essi del tutto contrarie, debbono rigettar-
« si; e che alle altre, le quali non sono l'uno nè l'altro, può pre-
« stare e non prestare l'assenso. Questo lume poi di ragione, per
« cui siffatti principii ci sono noti, è stato a noi infuso da Dio qual

« somiglianza e riverbero della verità increata. Il perchè non po-
« tendo qualsiasi dottrina umana avere efficacia se non in virtù di
« tal lume; ne segue che Dio solo sia quegli il quale internamente
« e principalmente c'insegna, siccome ancora la natura al di dentro
« è quella che principalmente ci guarisce. »

Riducendo ora in poco le cose qui ragionate da S. Tommaso, esse riescono a dire: I. Che la conoscenza preesiste in noi in potenza non passiva, ma attiva; perchè le conclusioni si contengono virtualmente nei principii per sè noti, e i principii per sè noti si contengono virtualmente nel lume intellettivo donatoci da Dio. II. Che questo lume intellettivo ci fa uscire nella conoscenza de'primi principii per le specie che esso astrae dalle rappresentanze sensibili, e i primi principii ci fanno uscire nella conoscenza delle illazioni per l'applicazione che di loro si fa ad un determinato subbietto. III. Che quest'applicazione dei primi principii può farsi dall'individuo umano o senza aiuto esterno, e allora si procede alla scienza per invenzione; o per aiuto di un docente che lo ammaestri, e allora si procede alla scienza per disciplina. IV. Che l'aiuto del docente non consiste in altro, se non nel proporre al discente in virtù della parola quello stesso ordine ch'egli ha tenuto nell'applicare i primi principii della ragione ad un subbietto determinato. V. Che il discente, ricevendo la proposizione di quell'ordine, converte la sua attenzione alla luce dei principii, che già possiede, applicandoli al subbietto che gli viene presentato; e quindi dalla luce di essi principii, che guarda internamente, ricava la conoscenza delle illazioni.

Di che scorgesi la perfetta armonia che corre tra la dottrina di S. Agostino e la dottrina di S. Tommaso, e tra la dottrina d'amendue con quella da noi svolta finora intorno alla parola. Imperocchè S. Agostino dice che la scienza non procede dalla parola, ma dall'interna verità che consultiamo; S. Tommaso afferma il medesimo, e soltanto aggiunge che quest'interna verità, da noi consultata, consiste nei primi principii della ragione, i quali sono simiglianza dell'increata verità e vengono appresi da noi per astrazione esercitata sopra i fantasmi sensibili. S. Agostino dice che la parola del docente ci ammonisce soltanto a consultare quella interiore verità; S. Tommaso spiega in che consiste quest'ammonimento e dichiara che esso altro non è, se non un eccitarci a formare colla mente nostra quello stesso intreccio ed applicazione concreta dei razionali principii, che il docente fa in sè medesimo e significa al di fuori colle parole. S. Agostino deduce da tutto ciò che l'uomo non può dirsi maestro, ma che il vero maestro è Dio solo; S. Tommaso ag-

giunge che Dio è veramente il solo maestro interno, perchè da lui procede il lume intellettuale che ci discopre la verità dei primi principii, e mediante questi le illazioni; ma ripiglia che ciò non toglie potersi l'uomo appellare maestro esterno e secondario, in quanto ci aiuta ad applicare la luce dei principii a subbietti determinati, secondo l'ordine richiesto per farne pullulare le inferenze che vi s'inchiudono.

Dalla dottrina combinata insieme di questi due eccelsi Dottori ciascuno è in grado d'inferire, che dunque l'influenza della parola non riguarda lo svolgimento delle semplici idee, e neppure quella dei primi principii, i quali procedono dalla sola virtù intellettiva, presupposte le rappresentanze dei sensi. Al più potrebbe alla parola attribuirsi un influsso secondario ed indiretto in ordine a queste primitive conoscenze, in quanto cioè il maestro, frenando la volubilità del discepolo, l'obbliga a riflettere posatamente sopra di sè medesimo e a ridurre i concetti in termini e i principii in proposizioni. Ma l'influenza della parola in rigore riguarda le sole idee derivate e le illazioni, in cui propriamente è riposta la scienza; ma le riguarda non in questo senso, in quanto l'uomo non possa assolutamente procacciarlesi da sè stesso senza l'amminicolo della parola, ma in quanto l'insegnamento aiuta a conseguirle più speditamente, proponendo l'ordine che dee tenersi dalla mente nell'intessere i suoi discorsi. La qual cosa ha luogo massimamente nelle inferenze rimote da'principii, le quali richieggono più squisito artificio. Tutto ciò si ricava tanto da S. Agostino, quanto da S. Tommaso. Imperocchè il primo dice che, non sapendo talvolta la persona comprender bene tutte le parti dell'interna verità, in altri termini tutte le illazioni racchiuse nella luce de'principii, viene dalla parola del maestro avvertito dell'ordine che dee serbare nel contemplarle; il secondo poi assegna un doppio modo d'acquistare la scienza: l'uno per invenzione, quando cioè l'uomo da sè stesso applica la luce de'principii a determinati subbietti per cavarne illazioni; l'altro per disciplina, quando cioè a far questo viene l'uomo manodotto da esterior magistero.

ARTICOLO XII.

Epilogo.

190. Gioverà molto alla chiarezza mirare qui da ultimo in brevissimi cenni tutto il processo della nostra trattazione.

I. Divisate tre forme principali di Tradizionalismo, ne vedemmo la convenienza colla dottrina degli ontologi e la discrepanza da quella di S. Tommaso. Lo zelo, che ostentano alcuni tradizionalisti per le dottrine del S. Dottore, procede o da cattiva intelligenza delle sue opere, o da desiderio di procacciare presso i semplici un passaporto al sistema. La filosofia, secondo S. Tommaso, può dirsi inquisitiva e dimostrativa. Inquisitiva, perchè di natura sua è indagatrice della verità; dimostrativa, perchè cerca la verità per via di razionali discorsi fondati sulla certezza de' primi principii, i quali non si dimostrano ma s'intuiscono per immediata evidenza. Soltanto dee dirsi che la filosofia non è inquisitiva nel senso di Cartesio; il quale pretendeva che essa partendo dal dubbio universale dimostrasse l'esistenza del vero generalmente. È chiaro che non può istituirsi discorso senza presupporre la verità, e che il dubbio non può partorire che dubbio.

II. Se i razionalisti deificano la ragione, i tradizionalisti trascorrono nell'eccesso opposto, annientandola. Essi, se non nelle parole, almeno nel fatto la riducono ad una mera potenza senza attività e senza lume. Essi nuocono alla Religione, perchè rinnovellano sott'altro nome il Lamennismo, già condannato dalla Chiesa; e favorano il Razionalismo, levando via ogni essenziale differenza tra i veri razionali e soprarrazionali, e volendo che sì gli uni come gli altri si fondino nella rivelazione e nella fede. Però sapientemente la Sacra Congregazione dell'Indice, affine di premunire i semplici, oppose alle esorbitanze d'un sì strano sistema quattro verità fondamentali della sapienza cristiana.

III. La conoscenza in generale non dipende, ma è supposta dalla parola. Essendo questa un segno artifiziale, non ha per sè valore alcuno, ma lo riceve per libera convenzione. Laonde tanto è lungi che essa generi in noi fontalmente l'idea, che anzi senza l'idea già in noi generata non potrebbe neppure aver l'essere di parola.

IV. Quello che è assolutamente richiesto per lo svolgimento ideale, nello stato della presente vita, mentrechè l'anima è unita al cor-

po, si è una rappresentanza sensibile, ossia un fantasma dell'immaginativa che inizii ed accompagni l'operazione conoscitiva propria dell'uomo. Onde all'esercizio della intelligenza non altra condizione è necessaria per l'uomo vivente quaggiù, se non lo stato regolare dell'organismo sensibile; sicchè possa la fantasia presentare alla mente ciò che essa fa poscia d'intelletto degno. Il perchè se si affermasse in generale che l'uomo mentre vive sulla terra ha bisogno per operar colla mente dell'aiuto di segni sensibili, intendendo per segno sensibile non la parola, ma generalmente una immagine qualunque di cosa appresa co'sensi, ossia d'un fantasma; la tesi sarebbe vera. Ma i tradizionalisti e gli ontologi vogliono assolutamente l'uso d'un segno arbitrario, significativo per semplice convenzione, qual è appunto la parola; e però cadono nel falso.

V. Se la parola non è assolutamente necessaria per lo svolgimento delle semplici idee, non è neppure necessaria pei giudizii o immediati o di facile illazione: perchè quelli nascono dal mero paragone delle idee; questi non hanno bisogno d'altro per ottenersi, se non dell'applicazione d'un assioma a un determinato subbietto.

VI. Quest'assoluta indipendenza dell'umana cognizione dalla parola ha luogo sì nell'ordine delle cose materiali e sì nell'ordine delle immateriali. Attesochè i concetti e i principii universali riguardano le une e le altre, e dànno inoltre inferenze morali; le quali non si distinguono dalle speculative per maggiore difficoltà che contengano, ma solamente pel fine, in quanto si ordinano non alla semplice conoscenza del vero, ma al pratico de'costumi. Di qui inferimmo non esserci assoluta necessità della parola neppure nell'ordine delle idee religiose e morali.

VII. Quantunque tutto questo sia vero, nondimeno la parola è utilissima, e ciò per tre capi. Prima, perchè supposta la sua virtù significativa attribuitale per rispetto a date idee, può essa nell'immaginazione sostituirsi invece di altri fantasmi più grossolani. Di che immensi vantaggi ridondano all'intelligenza, la quale viene in tal guisa a riscattarsi in gran parte dal predominio della immaginazione. La seconda utilità consiste nell'essere la parola tra tutti i segni il più atto ad esprimere ogni sorta di concepimenti e di affezioni dell'animo; e però ragionevolmente suole chiamarsi il massimo dei vincoli sociali. Il terzo rispetto per cui la parola è utilissima si è l'essere strumento di disciplina; onde avviene che il linguaggio ci arrechi una gran copia di conoscenze in brevissimo tempo, e risparmiandoci la fatica e i pericoli della propria investigazione.

VIII. Quest'ultimo rispetto ci condusse a cercare in che modo l'insegnamento umano, esercitato per mezzo della parola, operi in noi lo svolgimento di nuove conoscenze.

Sopra di che si è detto che il maestro umano coll'insegnare non fa altro se non proporre al discepolo, in virtù della parola, l'ordine in che debbono disporsi le conoscenze, affinchè ne risultino illazioni, cui esso discepolo mira non nelle parole che ascolta, ma nella luce dei principii che egli, seguendo il maestro, applica a determinati subbietti.

CAPO IV.

DELL' ENTE IDEALE.

ARTICOLO I.

Teorica.

191. Tra i pensatori che si accinsero in questi tempi al restauro della scienza filosofica, tiene a parer nostro principe luogo l' illustre abbate Rosmini. Egli risplende tra loro quasi fulgido astro in un gruppo di minori stelle, vuoi per copia di erudizione, vuoi per vastità di pensieri, vuoi per sottigliezza di analisi. I molti volumi da lui dettati in materie così diverse ed astruse sorgono monumento non perituro della sua fecondità ed altezza d'ingegno; e gli assicurano perpetuo rinomo tra i più chiari e solerti contemplatori del vero. Nondimeno, colpa delle dottrine che trovò in voga a' suoi tempi, egli che avea mente e valore da iniziare e condurre a buon termine la ristorazione filosofica, non riuscì gran fatto ad attuare le speranze che da prima se ne erano concepite. Il che come e donde avvenisse, il vedremo gradatamente nel corso di questo capo; dopo che avremo dato un breve cenno della sua dottrina da quel solo lato ond'essa si attiene col presente nostro soggetto.

Il sistema dell'*Ente ideale*, secondo che ricavasi massimamente dal *Nuovo Saggio sull' Origine delle Idee*, può ridursi ai seguenti capi: Nella spiegazione de' fatti dello spirito umano non si dee assumere nè più nè meno di quanto fa bisogno a spiegarli. Laonde per doppia ragione possono essere viziosi i sistemi filosofici; in quanto, prevaricando l'una o l'altra parte d'un tale precetto, pecchino o per eccesso o per difetto. Con la scorta di questo canone vuolsi prendere a risolvere il problema dell'origine dell'umana conoscenza, val quanto dire del principio onde procedono in noi le idee.

Intorno alla quale investigazione è da notare che la sua principale e quasi unica difficoltà in ciò finalmente consiste, che la mente

si scorge chiusa ed avvolta come in un circolo; in quanto avvisa che per proferire qualsivoglia giudizio essa ha mestieri di nozioni generali, e d'altra parte non può formare nozioni generali, se non proferendo un giudizio. Conciossiacosachè, levato via il giudizio, il solo mezzo che potrebbe assegnarsi per generalizzare i concetti si è l'astrazione; e questa non è acconcia all'uopo per due ragioni. Prima, perchè l'astrazione suppone già in noi un'idea particolare, sopra cui esercitarsi; secondo, perchè essa, benchè abbia virtù d'isolare, diciamo così, una nota comune già preesistente, sceverandone le peculiari determinazioni: tuttavia non è capace di farla esistere ed apparire primitivamente nell'animo. Il perchè l'unica via, per uscire d'un tanto viluppo, si è di stabilire che *nell'uomo preesista innanzi a tutti i giudizii suoi una qualche idea generale, colla quale a bel principio egli possa giudicare e in tal modo venirsi mano mano formando tutte le altre idee* [1]. Codesta idea è quella dell'ente, la più universale ed astratta di quante possano concepirsi; la quale perciò dee supporsi innata.

Ecco una previa e quasi sommaria dimostrazione del punto fondamentale di tutto il sistema; cui l'Autore viene poscia corroborando ed afforzando di nuovi sostegni, col dimostrare che i filosofi dal non averlo riconosciuto o dal non essersi fermati in esso, furono costretti a traboccare nell'uno o nell'altro estremo dei due soprannotati.

192. E cominciando da Locke, non è chi non vegga che egli peccò per difetto, non assegnando alle idee altra origine che la sensazione e la riflessione. Più di lui per difetto peccò Condillac; il quale ridusse tutte le idee a sensazioni trasformate, ed aperse così la via a pessime conseguenze nel giro eziandio della morale. Del medesimo vizio non andò immune Tommaso Reid; il quale, sebben vedesse che la prima operazione della mente sia un giudizio, tuttavia non riconobbe dover precedere ad esso alcuna cosa d'innato. Per che non sapendo poscia spiegare l'apparizione delle idee, per levarsi d'impaccio ricorse al partito di negarne l'esistenza. Dello Sewart in fine non è da dire; giacchè egli col suo grossiero nominalismo distrusse ogni nozion generale, e promosse d'assai il cammino verso del materialismo. Ciò di quelli che errarono per difetto.

Quanto a coloro, che errarono per eccesso, meritano d'essere segnatamente menzionati Platone, Leibnizio e Kant. Il primo am-

[1] *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*. Vol. 1, sez. 2, capitolo unico.

mise innate nell'intelletto le idee di tutti i veri che conosciamo, riducendo la nostra cognizione a semplice reminiscenza [1]. Il secondo volle innata nell'animo la percezione dell'universo e delle singole cose che vi si trovano; benchè con conoscenza imperfetta e quasi virtuale. Il terzo stabilì innata nell'animo la sola parte formale di tutte le idee, lasciando all'esperienza de'sensi il somministrarne la materia. Il perchè, considerando l'ordine di questi tre filosofi, si vede che essi procedettero per gradi nel semplificare e ridurre a minori termini gli elementi *a priori* della conoscenza. « Leibnizio mi-
« se d'innato meno di Platone: poichè Platone mise innate le idee
« in uno stato di assopimento; e Leibnizio non volle che de' piccoli
« vestigii d'idee, i quali avessero secondo certa armonia virtù di
« rilevarsi e rinforzarsi da sè stessi. Kant poi fece ancora di più;
« perchè riducendo ciò che v'era d'innato nell'uomo alle pure *for-*
« *me* delle cognizioni, egli venia a mettere nello spirito dell'uomo
« d'innato meno di tutti quelli che lo precedettero in aver inteso la
« necessità di ammettere qualche cosa d'innato nella mente, ed
« abbastanza tuttavia per una spiegazione completa del fatto delle
« idee e delle cognizioni umane [2]. » Nondimeno Kant, sebbene più felice de'suoi predecessori, pure anch'egli peccò per eccesso, ammettendo d'innato nell'animo assai più di quello che è necessario a spiegare la conoscenza.

193. Qua giunto il Rosmini si fa a proporre il suo sistema come unico mezzo per declinare amendue gli estremi contrarii, nei quali caddero i filosofi ricordati finora. Ciò si otterrà, egli dice, se invece delle diciassette forme del pensiero umano volute dal filosofo alemanno, non se ne presupponga che una sola, val quanto dire l'idea dell'ente, *forma universale di tutta l'umana cognizione*. Questa idea dell'ente non offre che la semplice possibilità delle cose; e però contiene l'essere non reale ma ideale, concepito nella sua massima astrazione, come elemento comune di tutto ciò che può pensarsi da noi, e in virtù del quale rendesi intelligibile tutto ciò che s'intende. Essa è dotata di universalità e di necessità, che sono i due suoi caratteri primitivi; e dai quali risultano in lei due altri, l'infinità e l'eternità. E perciocchè siffatti caratteri sono proprii della Divinità, ne segue che l'idea dell'ente, benchè in quanto in-

[1] L'esame di Platone lo conduce a parlare d'Aristotile e degli Scolastici. Ma a dirla schiettamente, ci sembra ch'egli non abbia punto compresa la dottrina nè dell'uno nè degli altri, come apparirà manifesto nella seconda parte di questo libro.

[2] *Nuovo Saggio*, ec. vol. I, sez. 4, cap. 4, art. I. *Epilogo de' tre sistemi.*

tesa da noi si distingua da Dio, sia nondimeno da considerarsi come appartenenza divina [1]. Che poi una tale idea debba essere innata nella mente umana, oltre la prova accennata fin da principio, si dimostra per esclusione; in quanto essa non può venirci da'sensi, nè dalla riflessione, nè dal fondo del nostro spirito, o da immediata azione di Dio posteriore alla nostra prima esistenza. Il quale argomento è da lui compendiato in questo modo: « Se l'idea dell'ente è così necessaria, ch'entra essenzialmente nella formazione di tutte le nostre « idee, sicchè noi non abbiamo la facoltà di pensare (o di avere e « unire e disunire le idee) se non mediante l'idea dell'ente; se « quest'idea non si trova nelle sensazioni; se ella non si può cavare « dalle sensazioni esterne o interne per la riflessione; se non è « creata in noi da Dio all'atto della percezione; finalmente se è « assurdo il dire che l'idea dell'ente emani da noi stessi; rimane « che l'idea dell'ente sia innata nell'anima nostra; sicchè noi na- « sciàmo colla presenza e colla visione dell'ente possibile, sebbene « non ci badiamo che assai tardi [2].»

Come poi dal possesso di tale idea si proceda all'acquisto delle altre è spiegato così. L'idea dell'ente contiene la parte *a priori* e la *forma* di ogni nostra conoscenza, sicchè per determinarsi in questo o quel modo non ha bisogno che di una data materia. Questa le viene offerta dai sensi. « Se v'ha nell'idea, egli dice, qualche altra « cosa oltre la concezione dell'ente, quest'altra cosa non è che un « *modo dell'ente stesso*; sicchè si può dir veramente che qualunque « idea non è mai altro che o l'ente concepito senza alcun modo, o « l'ente più o meno determinato da'suoi modi; determinazione che « forma la cognizione *a posteriori* o la *materia* della cognizione . . . « Volendo adunque spiegare l'origine delle idee si dovea rendere « ragione di due cose: 1. del modo onde noi abbiamo la concezione « dell'ente, 2. del modo onde noi percepiamo le diverse determi- « nazioni di cui l'ente è suscettivo..... Or avendo noi dimostrato « che la concezione dell'ente è innata nello spirito nostro, non ci « resta più difficoltà alcuna: perciocchè le sue diverse determina- « zioni ci sono suggerite manifestamente dal senso [3]. » Onde l'Au-

[1] *Il Rinnovamento della Filosofia* ecc. lib. 3, cap. 42.
[2] *Nuovo Saggio*, ecc. vol. II, sez. V, parte 1, cap. III, art. V.
[3] *Nuovo Saggio:* vol. II, sez. V, parte II, cap. I.
Siane esempio l'idea che ci formiamo d'una palla d'avorio. « Quand'io pen- « so la palla d'avorio, penso due cose nella mia idea: 1. un qualche cosa che « può *esistere*, perciocchè io non potrei mai pensare una palla d'avorio, se non « pensassi insieme l'esistenza possibile di un qualche cosa; 2. e che questo

tore stabilisce questa proposizione: *La doppia causa delle idee acquisite è l'idea dell'ente e la sensazione* [1]; benchè ultimamente conchiuda il vero principio delle idee acquisite potersi dire la sola idea dell'ente, perchè prestando essa la forma della conoscenza, è principio della stessa facoltà di conoscere.

194. Qui per altro non è da confondere l'*idea* d'una cosa col *giudizio* della sua sussistenza [2]. Imperocchè la cognizione umana può aversi in due modi: o per *intuizione* o per *affermazione*. La prima riguarda la natura delle cose nella loro semplice possibilità, prescindendo dalla reale esistenza; e questa ha per obbietto le idee, ossia le cose considerate come possibili. La seconda non si ferma a concepire la sola possibilità delle cose, ma procede oltre ad affermare che esse sussistono fuori della mente in loro stesse. Ecco il giudizio; il quale inchiude l'idea, non potendo io affermare alcun predicato d'una cosa senza sapere ciò che essa sia; ma all'idea aggiunge la persuasione della sussistenza dell'obbietto. Onde la prima specie di cognizioni si riferisce al mondo ideale, siccome quella che riguarda esseri meramente possibili; la seconda si riferisce al reale, siccome quella che riguarda esseri attualmente esistenti. In che ordine poi sieno siffatte operazioni tra loro e come dall'una si proceda all'altra, può spiegarsi in questo modo.

Lo spirito informato dall'idea dell'ente, allorchè vien mosso dalla sensazione esce primamente in un giudizio, pel quale dice a sè stesso: ciò, che io sento, esiste. Questo giudizio, che è una percezione intellettiva, contiene due elementi: l'idea dell'obbietto, e la persuasione della sua esistenza reale. Se la mente separa questo secondo elemento dal primo, resta l'idea. Una tale operazione s'appella *universalizzazione;* la quale, a dir propriamente, non dee confondersi coll'astrazione. Imperocchè quantunque per essa noi prescindiamo dal giudizio intorno alla sussistenza della cosa; nondime-

« qualche cosa è di tal grandezza, di tal peso, sferico, levigato, bianco. Ora « fermato che l'idea dell'esistenza possibile sta in me, che mi resta per spie- « gare il modo ond'io pervengo a pensar quella palla? Null'altro, fuor solo « questo, di mostrare quale sia la via ond'io pervenga a determinare in me « quell'idea di un essere mediante i caratteri del peso, della forma, della gran- « dezza, del colore ecc. Ora ciò mi è assai facile: perocchè egli è evidente « che tutte le predette determinazioni della mia idea dell'ente vengono sugge- « rite al mio spirito da miei sensi esteriori che le percepiscono. »

[1] Ivi articolo IV.

[2] Il Rosmini segna col nome di sussistenza l'esistenza reale delle cose. « Io « chiamo *sussistenza* di una cosa la reale e attuale esistenza della medesima. » *Nuovo Saggio* vol. II, sez. V, parte I, cap. II, art. 3.

*

no non togliamo nulla dalla sua rappresentazione, ma la lasciamo qual ella è; laddove l'astrazione ne distacca una parte, e così dà luogo a novelle combinazioni ideali. Chiariamo la cosa con un esempio. Mi si para dinanzi agli occhi un albero, e dico subito colla mente: questo albero esiste. Ho pronunziato un giudizio intorno alla sussistenza di un essere particolare. Ma io posso poscia prescindere dall'attual sussistenza del medesimo e considerare quell'albero determinato come solamente possibile. L'idea in tal caso sarà concreta e nondimeno universale; perchè rappresentando quell'albero come solamente possibile, rappresenta un tipo capace d'essere partecipato da individui senza fine. Ma se oltre alla sussistenza io prescindessi da qualche determinazione propria di quella idea, come se verbigrazia astraessi dalla specificazione dell'albero, e concepissi un albero in genere o apprendessi una sola qualità di esso albero separata dalle altre; allora io avrei l'idea che nomasi astratta. Donde il Rosmini inferisce che l'*universalizzazione* è la facoltà che propriamente produce le idee, dove l'*astrazione* non fa altro che mutarne solamente la forma e il modo di rappresentarle.

In fine a metter quasi sott'occhio la maniera onde, in virtù della *universalizzazione*, l'animo nostro si forma le idee; ecco i tre passi del suo procedimento:

« 1.° *Sensazione* corporea o fantasma (percezione sensitiva).

« 2.° *Unione* della sensazione corporea coll'idea dell'ente in uni-
« versale che avviene nell'unità della nostra coscienza (percezione
« intellettiva).

« (E in questa percezione intellettiva si fa contemporaneamente
« e in una operazione medesima, *a*) un *giudizio* della sussistenza
« della cosa, *b*) l'*idea* della cosa mediante la *universalizzazione*.)

« 3.° *Astrazione* o divisione del *giudizio* dall'*idea*, colla quale
« divisione si ha l'idea sola e pura; la quale sebbene era *universale*
« fino dal suo primo essere nella percezione, tuttavia ella si consi-
« derava legata coll'oggetto individuale e sussistente; ma spacciata
« da simigliante vincolo, si vede sola, nella sua universalità [1]. »

Per le quali cose apparisce che tutte le idee non sono altro che l'idea dell'essere vestita in certa guisa e limitata dalle determinazioni, che ci vengono suggerite dai sensi; e però essa, presa nella sua generalissima indeterminazione di mero ente possibile, è come forma e madre di tutte le altre. Essa è lo strumento, onde lo spirito si rende intelligibile qualunque oggetto; sicchè a buon diritto

[1] Ivi capit. III, art. 2: Osservazione I.

può dirsi mezzo universale del sapere e lume dell'umana ragione, senza di cui la mente nostra cesserebbe d'essere facoltà di pensare. E perciocchè quello, onde una cosa vien costituita, è e dicesi forma della medesima; ne segue che l'idea dell'ente sia e debba dirsi forma dell'intelligenza nell'uomo.

ARTICOLO II.

Origine del sistema.

195. Il vero servigio reso alla filosofia dal Rosmini si è la forte opposizione da lui mossa al Sensismo. Questo pestilenziale sistema, benchè allora fosse caduto nella Francia sotto i colpi del Razionalismo eclettico, perdurava nondimeno in Italia, per opera massimamente del Gioia, del Costa, del Romagnosi. Vero è che il Galluppi col suo singolare buon senso ne avea grandemente stremate le forze, combattendone le ree conseguenze nelle teoriche de' suoi più famosi campioni; ma la sua troppa ammirazione pel *Saggio* del Locke gli era stata d'insuperabile ostacolo a riportarne un pieno trionfo. Ondechè il Sensismo appo noi non pare che ricevesse il colpo mortale, se non dalle mani del Rosmini; la qual cosa valse mirabilmente a procacciare presso molti liete accoglienze alle sue nuove teoriche.

Senonchè, come spesso incontra nel combattere alcuno error dominante, la preoccupazione dell'animo contra il Sensismo non fe avvertire i pericoli che dimoravano nell'eccesso contrario. A voler dire il vero, il Rosmini ci sembra d'aver creduto che tutto il guasto nella scienza procedesse da quell'abbietta dottrina, senza impensierirsi egualmente delle trascendentali teoriche, a cui l'opposto impulso in Alemagna avea aperto il cammino. Anzi egli fu sì lontano dal giudicare viziosa nella radice quella nuova filosofia, che estimò potere impunemente mettersi per la medesima via, prendendo le mosse dal punto capitale del novatore alemanno, intorno agli elementi *a priori* dell'umana conoscenza. Ma udiamo lui stesso, là dove spiega il processo da sè tenuto.

Dopo aver egli discorso de' più celebrati filosofi dell'era moderna, viene all'autore del Criticismo e così dice: « Kant, che venne appresso, aggiunse un'analisi più accurata e più profonda delle cognizioni e trovò che esse risultano da due elementi, l'uno de' quali si riduce al sensibile, e quanto a questo disse che non era punto

« bisogno di porlo innato, l'altro al sensibile non si può ridurre in « modo alcuno, e di questo convien cercare l'origine in ciò che « portiamo dentro di noi. Chiamò acconciamente il primo elemento « *materia* della cognizione e il secondo *forma*. Sicchè non pose le « idee innate nè in sè, come Platone, nè nei loro vestigi, come Leib- « nizio; ma pose innata una parte delle idee, la parte *formale;* e « però, secondo Kant, *tutte* ma non *integralmente* sono fattizie. Que- « sto fu un passo notabile che diede innanzi la filosofica scienza [1]. »

Qui il Rosmini mostra spiegatamente di tenere per verace progresso la teorica del filosofo konisbergese. Egli la reputò sostanzialmente buona; tanto solo che se ne sceverasse il troppo in essa tuttavia contenuto. « Restava però a semplificare ancora: restava a ri- « durre al menomo possibile questa *parte formale* della cognizio- « ne.... A questo dunque riesce il problema che rimane alla filo- « sofia dopo gli sforzi di Kant: determinare quel *minimo* di cogni- « zione o sia quella *luce* che rende l'anima intelligente e perciò « idonea alle operazioni intellettive [2]. » Il perchè egli senza niun sospetto abbraccia in parte l'origine delle idee voluta dal Criticismo, e volgendo l'animo a risecarne gli elementi superflui, spera di giungere finalmente così al termine desiderato di dare una solida base alla verità dell' umana conoscenza. « Perocchè volendoci noi « continuare all'opera de' filosofi che fin qui fiorirono, apprenden- « doci all'addentellato da lor lasciato, conveniva che da prima noi « ricevessimo per nostri i due veri da lor posti in luce, cioè 1.° do- « versi distinguere la parte *formale* dalla parte *materiale* del sapere: « 2.° la sola parte formale esser quella concedutaci da natura [3]. »

Ma in che consiste questa maggiore semplicità ch'egli intende dare alla teorica kantiana? Nel ridurne le forme ad una sola, all'idea dell'ente. « Le *forme* messe da Kant nello spirito umano furono « diciassette: due del senso (interno ed esterno), dodici dell'intel- « letto, da lui chiamate *concetti* puri o categorie; e tre della ragio- « ne, a cui diede il nome d'*idee*. Tutto questo novero di forme era « troppo: il formale della ragione è molto più semplice: egli non « era giunto a far abbastanza bene la sottil divisione della *materia* « dalla *forma* del sapere, e ad estrarre il puro formale senza la- « sciarvi annesso alcun che di materiale. Ora questa specie di chi- « mica metafisica da me tentata mi dà per risultato che quelle for-

[1] *Nuovo Saggio* Vol. II, sez. V. *Teoria dell' origine delle idee.*
[2] Ivi.
[3] Ivi.

« me kantiane non sono meglio gli elementi *formali* del sapere uma-
« no, che i quattro elementi d'*Empedocle* non siano le sostanze
« semplici, di cui tutti i varii corpi risultano: se non che, come la
« chimica perfezionandosi ridusse l'acqua, la terra, il fuoco e l'a-
« ria, antichi elementi, ad un numero maggiore di principii; così
« e converso la metafisica più felice porge in ultimo risultato delle
« sue analisi un numero assai minore degli elementi formali del
« sapere umano, anzi li riduce finalmente alla massima semplicità,
« ad un solo, *forma della ragione* insieme e della *cognizione* [1]. »

196. Il sistema dunque dell'ente ideale, secondo il concetto medesimo che ne ebbe l'Autore, appartiene alla scienza moderna, come opposizione al Sensismo e perfezionamento dell'ultima maniera di filosofare suscitatasi in Alemagna. Laonde il Rosmini è da annoverare nella schiera di que'filosofi che, non riputando radicalmente falsa la dottrina de'loro tempi, si avvisarono poterne procurare il restauro col solo abbatterne alcuni sistemi ed emendarne più o meno degli altri. Egli credette in buona fede che bastasse rivolgere tutti gli sforzi contra il Sensismo; e che l'opposta tendenza, la quale ultimamente erasi manifestata, non fosse dannevole in sè medesima, purchè si spogliasse delle parti viziose onde apparivagli infetta. Ma io porto assai diversa opinione in questa materia. Io estimo che il movimento kantiano non sia meno falso e pernicioso del precedente. Per me la vera origine del traviamento filosofico sta in Cartesio; e Kant non è altro che un continuatore del metodo e de'principii del riformista francese. « Descartes, giustamente dico-
« no gli scrittori del *Dizionario delle scienze filosofiche*, non sola-
« mente levò il vessillo della libertà di esame ed affrancando il pen-
« siero fondò la filosofia moderna, ma ancora diede ad essa quel
« carattere critico che successivamente esplicandosi dovea prepa-
« rare e produrre la filosofia di Kant [2] » — « Il padre della filosofia
« critica, soggiunge Giulio Simon, credeva d'aver seppellito il Car-
« tesianismo, ed invece ne perpetuava i destini. *La Critica della ra-*
« *gion pura* ha il suo germe nel dubbio metodico. Ai giorni nostri
« quel volo arditissimo della speculazione tedesca: l'*Identificazione*
« *assoluta dell'essere col pensiero*, che cosa è ella mai se non uno
« svolgimento, temerario forse, *dell'Io penso, dunque io sono* [3]? »

Falsamente il Gioberti ha dato corso alla credenza che dal Car-

[1] *Nuovo Saggio*, V. I, sez. IV, cap. IV, art. I.
[2] *Dictionnaire des sciences phil.* art. KANT.
[3] *Introduction aux Oeuvres de Descartes*, pag. 62.

tesianismo non nascesse che il Sensismo. Quel sistema è un tronco a due rami, ed apre la via a due svolgimenti tra loro diversi, ma paralleli. Cartesio, dopo d'aver travolte nel dubbio universale tutte le verità della storia e della scienza, volle che si cercasse nel proprio pensiero la sorgente nuova d'ogni certezza: *Io penso*, *dunque io sono;* e per pensiero egli intendeva un fatto interno dell'animo, sia che appartenesse al senso, sia che alla ragione. Dunque secondo che nel primo membro di quella formola al *penso* si fosse sostituito *sento* o *intendo,* la pura sensazione o il puro intendimento dovea diventar principio generatore di tutta la conoscenza. La prima parte diè origine al Sensismo, la seconda al Razionalismo. In fatti noi vediamo sorgere tostamente Locke e Malebranche: l'uno che vuol cavare ogni cosa dal senso, eccitato dagli obbietti corporei; l'altro che vuol cavare ogni cosa dalla ragione mossa dall'azione diretta e immediata di Dio. Ma dove l'opera di Locke, attesa l'indole de'tempi, attecchì, ed ebbe seguaci e perfezionatori; l'opera del Malebranche non fece presa, rimanendo interrotta fino alla venuta di Kant. La *Critica della ragion pura* riprese il processo, che il metafisico francese avea iniziato colla ricerca del vero nell'*intendimento puro*, e solamente il migliorò con metodo più severo ed indagini più ingegnose. Kant è, a rispetto di Malebranche, quel che fu Condillac a rispetto di Locke.

Locke avea tolto a principio del suo procedimento la sensazione, ma supponendola già in diretta comunicazione col mondo sensibile, almen quanto alle qualità primarie de'corpi. Similmente Malebranche avea prese le mosse dalla ragione, ma supponendola già in diretto commercio col mondo intelligibile, mediante la visione d'ogni cosa in Dio. Ambidue i principii volevano essere ridotti a perfetta semplicità, toltone via tutto quello che essi acchiudevano d'arbitrario e senza prova. Ciò fu eseguito da Condillac e da Kant.

Condillac cominciò propriamente dalla pura sensazione con la statua che sente sè stessa, e dalla sensazione fe pullulare la memoria, il giudizio, la ragione e le altre facoltà dello spirito come altrettanti modi di sentire. Egli stabilì veramente come soggettivo ogni atto del senso; nondimeno per un'inconseguenza non rara ne'filosofi, che ammesso un falso principio tentennano poi tra la logica e il senno naturale, lasciò un residuo di oggettività alla sensazione di resistenza. Ma questa altresì dovea ben presto dileguarsi nelle mani degl'Idealisti; i quali dall'identica natura delle sensazioni le avrebbono tutte ridotte a mere affezioni del senziente. Così si giunse al perfetto subbiettivismo; da cui non fu poi possibile trarsi

fuora se non gittandosi nel materialismo. In tal modo il *cogito* cartesiano, convertito in *sento*, pervenne a dare questa illazione: *Dunque sono un puro animale, e son puro animale per semplice svolgimento di materia.*

Kant appigliandosi all'altro lato del *cogito*, in quanto vi surrogava *intendo*, cominciò anch'egli in certo modo dalla statua di Condillac in un senso spirituale, movendo dall'animo investito di pure forme. Risultato del suo procedimento si fu che Dio e il mondo non fossero che *fenomeni;* e solo per un avanzo di buon senso lasciò tuttavia problematica la verità de'*numeni*, cioè degli obbietti presi in loro stessi. Ma quest'incertezza, poco degna del filosofo, dovea rimuoversi, ed a rimuoverla sopravvenne Fichte. Costui, insistendo negli stessi principii di Kant, concentrò ogni cosa nell'*Io* che spontaneamente si svolge, e convertì tutti gli obbietti della conoscenza in altrettante *proiezioni*, diciamo così, ideali del subbietto pensante che contrappone sè a sè stesso. In tal guisa l'idealismo trascendentale divenne in un altro ordine a una conclusione analoga all'idealismo volgare, dalla quale non fu dato l'uscire se non traboccando nel panteismo. Imperocchè, condotte le cose a quei termini che dicemmo, non fu possibile a Schelling di restituire altrimenti la obbiettività dell'umana conoscenza, se non collocando il primo atto dell'intelletto nostro nella intuizione dell'essere assoluto, trasformantesi in ciascuna cosa creata. Così la formola cartesiana nella sua esplicazione razionalistica fu tramutata in quest'altra: *Intendo, dunque sono una pura intelligenza e son pura intelligenza per fatale svolgimento dell'essere stesso di Dio.*

197. La radice vera dei danni cagionati nella scienza dal Kantismo non istà nella moltiplicità delle forme o nel non avere distinto il soggetto dall'oggetto o nell'avere intronizzato lo scetticismo. Questi e consimili vizii o sono accessorii removibili in qualche modo dalla sostanza del sistema, o sono conseguenze più o meno rimote, le quali possono sconfessarsi da chi nondimeno poco geloso della logica ne sostiene le premesse. La radice vera di tutto il male giace propriamente nel principio cartesiano di voler trovare nel proprio pensiero indipendentemente dall'esperienza un unico vero generatore in noi di tutta la conoscenza. Un tal principio dee condurre necessariamente alla identificazione del subbietto coll'obbietto o viceversa, per far quindi nascere il primo dal secondo o il secondo dal primo.

ARTICOLO III.

Se il proposto sistema valga a spiegare il contenuto delle idee.

198. Il Rosmini, come vedemmo, fu indotto a ridurre ad una sola le forme innate della conoscenza volute da Kant, per risecarne ciò che questi vi avea posto di superfluo, e non lasciarvi se non ciò che era al tutto indispensabile per ispiegare l'origine delle idee. Vediamo se egli abbia conseguito il suo scopo.

Nelle idee noi possiamo considerare principalmente due cose: l'essenza, che esse rappresentano; la universalità, con la quale la rappresentano. Così nell' idea di vivente può riguardarsi ciò che importa un tal concetto, e l'attitudine del medesimo ad essere attribuito a tutti gl'individui partecipanti della vita. In questo articolo riguarderemo le idee sotto il primo aspetto, nel seguente le riguarderemo sotto il secondo.

A discernere pertanto se l'esposto sistema dia ragionevole spiegazione dell'origine delle idee quanto al loro contenuto, ci conviene affisare ambidue i principii, da cui esso le fa procedere, val quanto dire l'idea innata dell'ente e la sensazione.

Ora l'idea innata dell'ente, secondo che l'Autore ce la propone, non inchiude se non quello che resta nel nostro pensiero dopo tutte le astrazioni che può fare la mente nostra intorno a qualsivoglia oggetto. Essa esprime il solo essere comune alle cose tutte, prescindendo dalle loro determinazioni, non solo individuali, ma anche specifiche e generiche, e le riguarda nello stato di mera possibilità ed interna non ripugnanza. « L'idea generalissima di tutte « e l'ultima delle astrazioni è l'*essere possibile,* che si esprime sem« plicemente nominandolo *idea dell'ente* e dell'*essere* [1]. » — « La me« ra possibilità è un'idea negativa: con essa si esprime che nella « mente nostra non v'ha nulla che renda ripugnante (il che equi« vale a inconcepibile) la cosa di che si parla [2] ». Onde il Rosmini la paragona ad una tavola *piana* e *liscia*, in cui non vi sia scritto nessun carattere particolare, benchè vi abbia la capacità di riceverlo. La causa produttrice o occasionatrice in essa di tali caratteri determinati si è il senso esterno e interno colla percezio-

[1] *Nuovo Saggio* v. II, sez. V, p. I, c. 2 a. 4.
[2] Ivi capo V, art. II, § 2.

ne de' sussistenti reali. « La *tavola rasa* è l' idea indeterminata del-
« l' ente che è in noi dalla nascita. Quest' ente, che concepiamo
« essenzialmente, non avendo alcuna determinazione, è come una
« tavola perfettamente uniforme, non ancora tracciata e scritta
« da carattere alcuno. Ella perciò riceve in sè qualunque segno
« e impressione che in lei si faccia; il che vuol dire che l' idea
« dell' ente comune si determina ed applica ugualmente a qualun-
« que oggetto, forma o modo ci si presenti mediante i sensi ester-
« ni od interni. Adunque ciò che veggiamo fin dal primo nostro
« essere non sono caratteri; è un foglio di carta bianca ove nulla
« era scritto, e nulla quindi leggervi potevamo: questo foglio
« bianco ha la sola suscettività (potenza) di ricevere qualunque
« scrittura, cioè qualunque determinazione di esistenza particola-
« re [1]. » Ciò dell' idea dell' ente.

Quanto poi alla sensazione, essa non porge che la sola materia della conoscenza. « Noi riceviamo la *materia* delle nostre cognizioni
« intellettive dalle sensazioni [2] ». Ma codesta materia non è ancora cognizione; essa è al più un' attitudine per diventarla. « La mate-
« ria delle nostre cognizioni intellettive non è ancora cognizio-
« ne [3]. » Ciò posto, noi qui non vediamo che due attitudini o potenze a rispetto dell' idea determinata che dovrebbe formarsi: dall' una parte l' ente possibile, *suscettività di ricevere qualunque scrittura;* dall' altra la sensazione, *materia di cognizione*, ma *non ancora cognizione.* D' onde dunque verrà l' atto o la forma, che compia queste potenze e determini queste attitudini? Sarà la sensazione che scriva i proprii caratteri sul foglio bianco dell' ente possibile; o sarà l' ente possibile che converta la sensazione in idea? Il Rosmini par che accenni all' una e all' altra risposta; perciocchè ricorrendo alla Ragione per commetterle l' ufficio di operare il congiungimento dell' ente possibile colle sensazioni affine di farne pullulare le idee, si esprime così: « *Ragione* poi chiamo la facoltà di ragionare, e però
« primieramente di applicar l' ente alle sensazioni, di veder l' ente
« determinato ad un modo dalle sensazioni offerto, quindi di can-
« giar le sensazioni in cognizioni intellettive, in una parola di for-
« mar le idee aggiungendo la *forma* alla materia delle medesime [4]. »
Dalle quali parole sembra dedursi che il *modo offerto dalle sensa-*

[1] Ivi parte II, capit. 4, art. 5, Osservazione II.
[2] Vol. II, sez. V, parte II, cap. II, art. I.
[3] Ivi.
[4] Luogo sopraccitato.

zioni determini l'indifferenza dell'ente possibile [1]; e sembra ancora che viceversa l'*ente possibile* determini l'indifferenza delle sensazioni, poichè serve loro di forma per tramutarle in idee.

Ma l'una nè l'altra maniera non mi sembrano concepibili. Perocchè la prima, in cui il *modo offerto dalla sensazione* dovesse determinare l'ente possibile, importa inconvenienti non pochi. Primieramente in sì fatta ipotesi il senso dovrebbe operare sopra dell'intelletto; giacchè il determinante opera sopra il determinabile e non viceversa. In secondo luogo, un elemento non ancora cognizione verrebbe a specificare e costituire la cognizione; e così le tenebre darebbero la luce. In terzo luogo codesto elemento dovrebbe dirsi non *materia* ma *forma* piuttosto della cognizione; giacchè in un composto determinato qualsiasi ciò che determina appellasi forma per rispetto a ciò che viene determinato; come appunto in una statua di cera la figura, che determina la cera, dicesi forma costitutrice di essa statua, dove per contrario la cera se ne dice materia.

Se poi si antipone la seconda maniera, in quanto cioè sia piuttosto l'ente possibile che determina la sensazione, facendo verso lei ufficio di forma per *cangiarla in idea;* si presentano non minori difficoltà. Imperocchè da prima come può l'ente possibile, indeterminatissimo di sua natura, quasi un *foglio di carta bianca*, in cui niente sia tracciato nè scritto, emettere da sè la forma determinata, necessaria a cangiar la sensazione in tale o tale idea in particolare? L'indeterminato è subbietto del cangiamento, non causa; la possibilità ha bisogno dell'atto, non lo può dare. Dirassi: quell'idea esprime l'essere, e l'essere è atto. Rispondo che siccome esprime quell'essere in modo indeterminato, l'atto che rappresenta è insieme in potenza alle sue determinazioni ideali, e noi di queste cerchiamo al presente. Di poi, in qual foggia dovrebbe intendersi il preteso cangiamento? È la sensazione stessa che vien trasformata in idea? o è la mente che, posto l'eccitamento de'sensi, come semplice occasione, forma in sè una simiglianza ideale rappresentatrice in modo intellettivo di quello stesso che il senso apprendeva? Nel primo caso, torneremmo sott'altro aspetto al sensismo del Condil-

[1] « Se v'ha nell'idea qualche altra cosa oltre la concezione dell'ente, « quest'altra cosa non è che un *modo dell'ente* stesso: sicchè si può dire « veramente che qualunque idea non è mai altro, che o l'ente concepito « senza alcun modo, o l'ente più o meno determinato da suoi modi; de- « terminazione che forma la cognizione *a posteriori* o la *materia* della co- « gnizione. » *Nuovo Saggio*, vol. II, sez. V, parte II, c. I, a. 2.

lac; nel secondo mal si direbbe che le sensazioni si cangino in cognizioni intellettive, ossia in idee; giacchè le idee sarebbero prodotte alla presenza delle sensazioni. Onde resterebbe sempre a cercare la causa efficiente di tal produzione; e questa causa non può trovarsi dove non si presentano che due pure potenze, due mere attitudini, rispetto all' elemento ideale determinato di cui si tratta.

In somma l'idea dell'ente non porge che una pura potenza di per sè indeterminata a rispetto delle singole idee; e dall'indeterminato non segue nulla, se non viene un principio attuoso e determinante che lo specifichi. D'altra parte il senso non può compiere codesto ufficio; sì perchè non può operare sull'intelletto, e sì perchè non contenendo, giusta l'Autore, se non elementi ciechi ed incogniti, è incapace di somministrare ciò che dee far parte dell'intelligibile e dell'idea.

199. Senonchè, comunque voglia immaginarsi questa formazione delle idee pel congiungimento dell'ente possibile colla sensazione, certo è che nè dall'uno nè dall'altro di questi principii si può pretendere più di quello che essi contengono. Ora l'ente possibile non contiene altro che la massima delle astrazioni, l'essere nello stato di mera possibilità in quanto esclude ogni contraddizione e si distingue dal nulla; la sensazione non riferisce che sole individuazioni, ossia qualità determinate che fanno impressione sugli organi del nostro corpo. L'ente adunque non potrà dare altra forma se non quella di *possibile*, nè i sensi altra determinazione o materia alla possibilità indeterminata dell'intelletto se non quella di un complesso individuato di qualità corporee. L'idea dunque che ne risulterà non può importare se non questo stesso complesso di qualità corporee idealizzato, cioè concepito come possibile. Se la bisogna è così, onde proverranno mai le tante idee, di cui è fregiato il nostro spirito, intorno a cose che nulla hanno a fare colle qualità sensibili? Onde proverranno le tante idee de' corpi stessi, ma trascendenti la loro parte fenomenale ed estrinseca? Scaturiranno esse dall'ente? In tal caso converrà dire che l'ente le precontenea; e quindi sarà uopo rinnegare quella sentenza che l'ente possibile non sia se non un *foglio bianco che ha la sola suscettività di ricevere qualunque scrittura.* Esso dovrà stabilirsi come un libro di già stampato, anzi come una biblioteca enciclopedica; giacchè le idee che deve accogliere nel suo seno non hanno fine. Almanco sarà da dire che esso le contenga virtualmente, e però sia come un foglio scritto con inchiostro simpatico, il quale all'occasione delle sensazioni mette fuori i caratteri che vi erano impressi, comechè prima non apparissero. E

se questo è vero, io non veggo perchè debba ripudiarsi l'opinione di Kant; il quale non ha mai detto le sue forme *a priori* essere fin da principio in atto nell'animo; anzi ha insegnato che quelle, benchè indipendenti dall'esperienza, nondimeno non si manifestassero se non insieme coll'esperienza. Le sue forme adunque erano da ritenere; e al più poteva osservarsi che esse avevano il loro fondamento in una forma più generale, cioè in quella dell'ente astrattissimo e comunissimo; al che egli volentieri si sarebbe acconciato.

200. Per meglio chiarire quest'argomento con un esempio, prendiamo l'idea di sostanza, la più vicina tra tutte a quella di ente. Il Rosmini l'annovera tra le idee pure, il che vale a dire tra quelle *che nulla prendono dal sentimento* [1]. Nè poteva altrimenti; perciocchè argomentando egli contra di Locke avea detto che non solo l'idea di sostanza ha caratteri del tutto opposti alla sensazione, ma che per formarla bisogna rimuovere tutto ciò che è nel sensibile [2]. Ora quest'idea aggiunge per fermo qualche cosa alla semplice idea di ente astrattissimo e comunissimo. In fatti l'Autore la definisce *un'energia per la quale gli esseri attualmente esistono;* ed analizzando un tal concetto dice che in esso *la mente nostra distingue e pensa due cose:* 1.° *gli esseri*, 2.° *l'energia onde esistono.* Anzi venendo poscia ad un'analisi più sottile, soggiunge che *nell'idea di sostanza in universale* 1.° *v'è il pensiero dell'esistenza attuale*, 2.° *v'è il pensiero dell'individuo che esiste,* 3.° *v'è il pensiero in universale delle determinazioni che dee avere in sè quest'individuo acciocchè esista* [3]. Vedete quanta roba si racchiudeva in corpo a quell'idea, che altri forse reputerebbe molto più semplice! D'onde dunque si caverà tutto questo?

[1] *Nuovo Saggio* vol. II, sez. V, parte IV.

[2] Ecco le quattro differenze che egli nota tra la sensazione e l'idea di sostanza:

« *Prima differenza.* La sensazione è soggettiva, cioè una modificazione « di noi, soggetto: la sostanza noi la percepiamo come oggettiva, cioè co- « me un oggetto del nostro pensiero, una cosa presente a noi, che non « forma parte di noi stessi.

« *Seconda differenza.* La sensazione è un accidente, che non sussiste in « sè, ma in noi: la sostanza, come noi la concepiamo, sussiste in sè.

« *Terza differenza.* La sensazione è la passione del soggetto, mentre la « sostanza può essere il soggetto stesso senziente.

« *Quarta differenza.* La sensazione è l'effetto di ciò che cade sotto i sen- « si; mentre la sostanza rimane nel pensiero, rimosse tutte le qualità sen- « sibili: sicchè è qualche cosa che non è nel sensibile, perchè tutto ciò « che è nel sensibile si suppone già rimosso per opera della nostra men- « te. » *Nuovo Saggio* vol. I, sez. III, c. I, a. 4.

[3] Luogo citato c. II, a. 2.

Dal senso no; giacchè quell'idea, come dicemmo, è pura d'ogni elemento sensibile, cui bisogna anzi rimuovere per ottenerla. Resta l'ente indeterminato. Ma se esso è tale, come è possibile cavarne l'idea di *energia*, l'idea di *esistenza*, l'idea d'*individuo*, l'idea di *determinazione*, elementi tutti necessarii, per l'Autore, a conseguire l'idea di sostanza? Ma egli li cava, risponderassi, e basta leggere i due lunghi capitoli in cui eseguisce un tale lavoro. È vero, egli li cava; ma sapete come? Dimenticandosi che quell'ente è indeterminatissimo ed astrattissimo, e facendogli dire mille cose che il povero ente, lasciato a sè stesso, non direbbe giammai. In altri termini, egli li cava rispondendo esso in vece dell'ente; il che mi fa rimembrare di quegli antichi sacerdoti, i quali, sofficcandosi nella vuota statua dell'idolo, davano in vece del nume i responsi, che i creduli adoratori ne attendevano.

Quel che diciamo dell'idea di sostanza, dicasi parimente dell'idea di causa, di relazione, di unità, di verità, di giustizia, di bellezza ed altre infinite, cui per non esser prolissi lasciamo di esaminare. La loro origine non potrà mai spiegarsi in virtù del presente sistema, per la semplicissima ragione che in esse non si pensa il solo essere astratto ed indeterminato, ma l'essere con qualche *determinazione*, secondo che l'Autore stesso concede [1]. La qual *determinazione* non può venire dal senso, essendo che quelle idee escludono tutto ciò che dal senso vien suggerito [2]; nè può venire dall'ente, perchè questo come indeterminato dee esserne il soggetto non la cagione. A volerne dunque spiegare l'origine, conviene assolutamente supporre la facoltà intellettiva abile a leggere negli obbietti appresi col senso delle ragioni a lei sola manifestabili; ma allora sarà inutile l'idea innata dell'ente, come altrove avremo occasione di mostrare.

[1] « In tutte le nostre idee si pensa 1. un essere, e questo è ciò che « v'è di *formale* nelle medesime; 2. ed un *modo determinato* di essere, ed « è ciò che v'ha di materiale. » ROSMINI *Nuovo Saggio* Vol. II, pag. 72.

[2] Vedi la parte quarta del *Nuovo Saggio*, in cui tutte quelle idee vengono dal Rosmini annoverate tra le *idee pure*, cioè tra quelle *che nulla prendono dal sentimento*. Vol. II, pag. 144 e seg.

ARTICOLO IV.

Se il proposto sistema valga a spiegare l'universalità delle idee.

201. Il Rosmini distingue le idee universali dalle astratte. Queste appartengono alla riflessione e suppongono le idee universali, quelle spettano all'azione diretta dell'intelligenza e non suppongono che la sola percezione intellettuale dell'obbietto. Le idee astratte si formano per analisi, le universali per sintesi: « Coll'*astrazione* si to-« glie via qualche cosa alla cognizione, colla *universalizzazione* si « aggiunge [1] ». Che cosa si aggiunge? La possibilità, in virtù dell'applicazione dell'idea dell'ente all'oggetto percepito dal senso. « Succintamente ecco descritta l'universalizzazione. Io ricevo la « sensazione: aggiungo l'idea di un ente, causa della sensazione: « considero quest'ente causa della sensazione come possibile: ecco-« lo universalizzato [2] ». A concepir poi l'oggetto come possibile, non altro si ricerca, se non che si separi da lui la persuasione della sua sussistenza; la qual persuasione contenevasi nella *percezione intellettuale*, ossia nel giudizio da cui cominciò il processo conoscitivo. Imperocchè bisogna ricordare l'ordine, onde giusta l'Autore si svolge in noi la conoscenza. Il nostro spirito possedendo fin da principio l'idea dell'ente, al sopravvenire della sensazione applica quella idea alla cosa sentita e proferisce questo giudizio: *ciò, che io sento, esiste.* In tal giudizio si contiene l'idea dell'obbietto e la persuasione della sua reale esistenza. Ma codesta persuasione non entra come parte intrinseca di quella idea, l'è soltanto, per così dire, un'aggiunta, dalla quale ella può distaccarsi, senza perdere nulla della propria natura [3]. Se dunque io eseguisco tal separazione, avrò l'idea

[1] *Nuovo Saggio* v. II, pag. 78.
[2] Ivi pag. 80.
[3] « Quando io nella percezione intellettuale separo il giudizio sulla sus-« sistenza e ritengo solo così divisa l'idea, non cavo con ciò nulla da' vi-« sceri, per così esprimermi, dell'idea stessa: le tolgo solo d'attorno ciò « che non è suo, che le sta aderente senza entrare a formare la sua na-« tura; perocchè la persuasione della sussistenza della cosa dall'idea rappre-« sentataci non è l'idea nè cosa che le appartenga. Laonde l'idea stessa « non soffrì la menoma astrazione o mutazione in sè, e si rimase perfet-« tamente quella che era prima, quando era congiunta colla persuasione « della sussistenza della cosa ». *Luogo citato* pag. 93.

isolata dell'obbietto, rimosso ogni giudizio intorno alla sua reale esistenza; e però avrò l'idea di esso obbietto in quanto è meramente possibile. Con ciò io l'ho reso universale; giacchè un obbietto per essere universale non ha bisogno che d'essere considerato fuori della sua real sussistenza [1].

202. Questa teorica distrugge da capo a fondo l'universalità delle idee. Imperocchè l'obbietto non si rende universale per semplice astrazione dall'esistenza, ma bensì per astrazione dalla materia individuale, ossia da quei peculiari caratteri che lo determinano nell'individuo. *Quod a materia individuali abstrahitur, est universale* [2]. *Hoc est abstrahere universale a particulari, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum* [3]. Egli è vero che in natura non esistono che i singolari; ma altra cosa è la singolarità, altra è l'esistenza. L'esistenza è correlativa ed opposta alla possibilità, l'individuazione alla universalità. La prima è come a dire il compimento e la realizzazione di un'essenza; la seconda n'è la restrizione ad una unità determinata ed incomunicabile. Imperocchè dove l'universale esprime un'essenza capace di trovarsi in molti subbietti; il singolare per contrario esprime quella medesima essenza, in quanto essa si restringe ad un solo individuo, ed è incapace di competere ad altri. Tutto ciò è indipendente dalla considerazione dell'esistenza. La singolarità entra nel concetto dell'individuo considerato come possibile: non meno che la differenza specifica o generica in quello della specie e del genere. Siccome è eternalmente vero che la pianta non è il minerale, e l'uomo non è un semplice senziente; così è eternalmente vero che Cesare non è Pompeo, e che la personalità d'amendue ha caratteri proprii per cui si distingue l'uno dall'altro. E veramente, se l'esistenza è attuazione del possibile, e ogni attuazione singolare suppone una potenza singolare; uopo è dire che anche il singolare sia possibile e possa concepirsi come tale. Anzi aggiungiamo che dove non potesse concepirsi possibile il singolare, neppure potrebbe concepirsi possibile l'universale; perciocchè il concetto di possibile importa la ca-

[1] « Noi abbiamo dimostrato che nell'idea pura non si pensa che la *pos-* « *sibilità* della cosa, senza che nulla vi si comprenda della *sussistenza* di « essa cosa, la quale appartiene ad un'altra facoltà dello spirito, non a quella « delle idee: abbiamo dimostrato ancora che la possibilità d'una cosa s'e- « stende alla ripetizione illimitata di quella cosa e non può pensarsi che « non sia, il che è quanto dire che nella possibilità si contengono i carat- « teri di *universalità e di necessità* ». Ivi pag. 32.

[2] S. Thomas *Summa th.* 1 p. q. 86, a. 1.

[3] Ivi q. 85, a. 1.

pacità di ricevere l'esistenza, e l'universale non è capace di ricevere l'esistenza per sè medesimo, ma solo in virtù dei singolari coi quali s'immedesima e da cui si ricava per semplice astrazione.

L'abbaglio dell'Autore procede dal credere non potersi dare idea se non dell'universale. *Ogni idea*, egli dice e ripete sovente ne'suoi volumi, *è universale*. Ma S. Tommaso nelle *Quistioni disputate* dimanda se Dio ha idee delle cose singolari, e risponde di sì per tre ragioni, che sarà bene qui rapportare. La prima ragione è questa: L'idea si riferisce alla conoscenza e all'operazione, secondo il doppio rispetto dell'ordine specolativo e dell'ordine pratico. Ma Dio è conoscitore e operatore dei singolari. Dunque conviene che egli ne abbia le idee: *Ideae sunt in Deo ad cognoscendum et operandum; sed Deus est cognitor et operator singularium; ergo in ipso sunt ideae eorum* [1]. La seconda ragione è questa: Le idee hanno ordine all'essere delle cose. Ma l'essere appartiene più veramente ai singolari, che non agli universali; giacchè gli universali non sussistono fuori dei singolari. Dunque l'idea è più propria dei singolari, che degli universali: *Ideae ordinantur ad esse rerum. Sed singularia verius habent esse quam universalia; cum universalia non subsistant, nisi in singularibus. Ergo singularia magis debent habere ideam, quam universalia* [2]. La terza ragione è questa: Iddio non può aver provvidenza di ciò, di cui non ha l'idea; ma Dio ha provvidenza delle cose singolari; dunque ha l'idea delle medesime: *Per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos singularium ponere ideas* [3].

Nè si dica che ciò vale solamente per rispetto a Dio e non anche per rispetto a noi. Imperocchè se ripugnasse l'idea della cosa singolare in quanto singolare, come pretende l'Autore, essa non potrebbe avverarsi neppure in Dio. In secondo luogo l'esperienza ci dimostra apertissimamente che noi abbiamo idee di esseri singolari. Conciossiachè quando alcuno pensa al padre o all'amico già estinto, pensa certamente ad una persona singolare, la quale non può confondersi con nessun'altra; e nondimeno la contempla separata dalla sua esistenza, giacchè sa che ella non è più tra i vivi. E veramente se noi non potessimo avere idea dei singolari, non potremmo formarne alcun giudizio; giacchè il giudizio consta d'idee. Ora noi giudichiamo dei singolari, e l'Autore stesso il concede.

[1] *Quaestio* III, *De ideis*, art. VIII.
[2] Ivi.
[3] Ivi.

Dunque noi abbiamo idee di cose singolari. Noi qui non cerchiamo del modo onde ci formiamo sì fatte idee, se direttamente o per riflessione sopra i fantasmi sensibili, se per puri elementi intellettuali o per istruzione de'sensi. Ciò dovrà esser discusso nella seconda parte. Ma che che sia del loro modo o della loro natura, bastici per ora il non potersene negar l'esistenza.

203. La prova poi, a cui il Rosmini si appoggia, ci sembra sguernita al tutto di valore. Essa si riduce a dire che l'idea, qual che ella sia, essendo rappresentativa, esprime sempre una qualità generale e comune ad infiniti individui [1]. Al che ognuno intende potersi rispondere che ciò ha luogo quantunque volte l'idea è rappresentativa d'un elemento puramente essenziale e specifico, capace di ritrovarsi in più subbietti; ma che è falso allorchè l'idea è rappresentativa d'un elemento individuale, cioè circoscritto ad un subbietto determinato e concreto. E per fermo, se ogni individuo ha una singolarità sua propria, contraddistinta da quella degli altri e del tutto incomunicabile; l'idea, che la rappresenta, dee di necessità essere talmente ristretta a lui, che sia impossibile riferirla ad un altro. Si dirà forse che quella singolarità è incapace di essere rappresentata? Ma converrebbe apportare alcuna ragione sufficiente di tale affermazione; e questa ragione sufficiente io non ricordo d'aver letta finora in alcun libro. E qual ragione potrebbe arrecarsi, capace di distruggere l'evidenza d'un fatto, che la coscienza ci attesta? Potrà ben dirsi che noi non conosciamo direttamente il principio costitutivo della individuazione di ciascuno essere singolare e concreto; ma ciò poco monta alla quistione, bastando a rendere singolare l'idea la rappresentazione di caratteri sì fattamente proprii d'un individuo, che il rendano separato dagli altri ed impossibile a confondersi con essi. Così io non so in che intrinsecamente era posta la differenza individuale di Socrate; ma rappresentandomelo come il figlio di Sofronisco, come filosofo che fiorì in Atene in data epoca, vi ristorò la scaduta sapienza, fu dotato di queste e queste qualità, fu maestro di Senofonte e di Platone, morì di cicuta per tali e tali motivi; io concepisco di lui un'idea che mel distingue da ogni altra persona non solo storica ma anche possibile. Nè può dirsi che io ho di lui una percezione intellettiva, nel senso del Rosmini, cioè un giudizio della sua attuale esistenza; poichè egli non mi è presente nè può operare sopra i miei sensi. È falso dun-

[1] *Nuovo Saggio* vol. I. p. 53 e vol. II, p. 33

que che col semplice separare un obbietto dalla sua attuale esistenza si viene a renderlo universale.

204. Senza che sì fatta verità può dimostrarsi coi principii ancora e colle parole stesse del nostro Autore. Può dimostrarsi, dico, coi suoi principii; perciocchè se, come egli afferma spessissimo, la reale esistenza nulla ha da fare colle particolarità determinanti l'obbietto; vuol dire che l'obbietto può concepirsi fuori dell'esistenza, e però come possibile, con tutte le particolarità e determinazioni ond'è circoscritto. Ora tra queste determinazioni vi è ancora la singolarità, per cui esso è tale individuo e non tale altro; anzi da siffatte determinazioni appunto viene costituita la singolarità almeno per rispetto alla nostra cognizione. E per fermo qual è la formola esprimente, giusta l'Autore, la percezione intellettuale, da cui si dee trarre l'idea? La formola è questa proposizione: *Ciò che io sento, esiste.* Ora il subbietto di questa proposizione, val quanto dire *ciò che io sento*, è certamente un singolare; giacchè il singolare soltanto è capace d'esser sentito. Del singolare dunque io ho l'idea; giacchè subbietto del giudizio non può essere se non l'idea. Si dirà che quel singolare venne idealizzato, spiritualizzato, cangiato in cognizione e che so io, mercè dell'ente possibile. Si dica pure; ciò poco monta nel caso nostro. Imperocchè egli è indubitato che quel subbietto ideale dee convenire a capello, quanto alla sua rappresentazione, *con ciò che io sento;* altrimenti non potrebbe esprimersi con una tal frase. Per conseguenza convien che esso importi un singolare, perchè il singolare soltanto, torniamo a ripeterlo, viene appreso dal senso e può significarsi con la formola: *ciò che io sento.* Egli è vero che nel giudizio, di cui parliamo, col pensiero di quel singolare è congiunta la persuasione della sua reale esistenza, espressa dal predicato *esiste;* e che questa persuasione debbe essere rimossa per ottener l'idea solitaria. Ma è vero altresì che la sua rimozione non può mutare il soggetto, facendolo diventare tutt'altro da quel che era. Se prima era *ciò che io sento*, val quanto dire un singolare; un singolare ha pur da essere anche dopo, se non vogliamo giocare di bussolotti.

Ma quell'obbietto divenuto ideale rappresenta un modello che può essere copiato un numero indefinito di volte. Sia pure; che ha da fare ciò colla universalità? Se l'essere capace di venir copiato costituisse la universalità, ognun di noi sarebbe un uomo universale; stantechè è certo che di ognun di noi può cavarsi un numero senza fine di ritratti. Anzi universali sarebbero e il sigillo di cui improntiamo le lettere, e i tipi onde stampiamo le carte, e per-

fino gli stivali che imprimono continuamente la loro orma nella sabbia.

Dissi in secondo luogo che può dimostrarsi colle parole altresì dell'Autore. Perocchè egli nel dimostrare che l'idea dell'ente è l'ultima delle astrazioni, a cui possa arrivarsi, dice così: « Togliamo in « esempio l'idea concreta di Maurizio nostro amico. Quando dal- « l'idea concreta di questo amico voglio rimuovere ciò che v'ha di « proprio e d'individuale, egli non mi resta più l'idea di Maurizio, « non più l'idea del mio amico; la parte più cara è rimossa dalla « mia mente; non mi resta più in quella che l'idea comune di un « uomo [1]. » Sopra del qual esempio può ragionarsi così: L'idea comune di uomo è l'idea specifica; e ad essa io non sono giunto se non rimovendo dall'idea di Maurizio ciò che vi era di proprio ed individuale. Dunque prima io avea una vera idea di Maurizio, e nondimeno essa mi rappresentava un individuo singolare, non possibile a confondersi con altri; giacchè io potrò bensì rinvenire un altro amico dotato di qualità molto simili a Maurizio, ma un altro Maurizio non potrò trovarlo giammai. Quell'idea dunque, sebbene rappresentativa (giacchè mi rappresentava Maurizio), non era tuttavia espressione generale di ciò che può trovarsi in molti individui, ma espressione particolare di ciò che apparteneva ad un solo. Maurizio non può moltiplicarsi; ed io intendo benissimo che questa moltiplicazione è affatto impossibile. Nè si dica che in quell'idea di Maurizio entra alcun giudizio intorno alla sua attuale esistenza; perchè può darsi benissimo che Maurizio sia morto, e nondimeno io pensi a lui come alla cosa più cara che io mi avessi e quasi metà del mio animo. E senza ciò il Rosmini ci disse che la persuasione dell'esistenza attuale d'una cosa non fa parte dell'idea, e può staccarsene senza che l'idea perda nulla della sua natura. Dunque in virtù delle parole stesse dell'Autore il semplice abbandono dell'esistenza non cambiando l'idea, la lascia singolare se ella era tale; e però è falso che l'idea per ciò solo che è idea debb'essere universale.

205. Conchiudiamo: l'universalizzazione, per quanto si adoperi di sottigliezza e d'ingegno, non potrà mai spiegarsi in virtù della sintesi. La sintesi non fa che aggiungere nuovi elementi, ma non cangia la natura dell'essere che ritrova. Se l'essere intorno a cui si aggira era singolare, singolare il lascia, comechè voglia supporsi che l'innalzi ad un ordine più elevato. Acciocchè il singolare, svestendo la sua singolarità, diventi universale, è mestieri separarlo

[1] Vol. II, pag. 22.

dai caratteri individuali; e questa è operazione dell'analisi. Ma la teorica, di cui parliamo, non potea ciò consentire; perchè, ammesso una volta che in virtù dell'astrazione può rendersi universale il singolare, la pretesa idea dell'ente non apparirebbe più necessaria, potendo ancor essa sortire la stessa origine.

ARTICOLO V.

Se il proposto sistema valga a spiegare la percezione intellettiva della sussistenza reale.

206. Il primo passo, che fa lo spirito umano nel procedere alla conoscenza delle cose, è nel presente sistema un giudizio; pel quale si afferma la reale esistenza di ciò che sentiamo. È dunque da vedere in che maniera un tal atto venga spiegato. A far ciò il Rosmini si apre la strada con questa osservazione: « Dicendo *esistenza* « dico un'attualità; perciocchè il concetto di esistenza non è che « il concetto di una *prima azione*. È impossibile adunque che io « concepisca l'esistenza senza un *atto di esistere*, poichè queste due « espressioni significano perfettamente la stessa cosa. Ma quest' *atto* « *di esistere* ha due modi: io lo posso pensare non applicandolo a « nessun ente, o applicandolo a un ente reale. Se penso l'*attualità* « dell'esistenza senza che ella sia applicata ad un ente reale, io « penso la *possibilità* di enti e nulla più; ed è questa l'idea inna- « ta. Se penso l'*attualità* dell'esistenza in un ente reale, penso ciò « che soglio chiamare la *sussistenza* dell'ente: e questo pensiero è « appunto il giudizio che sono per ispiegare in questo paragrafo [1]. »

Qui l'idea dell'ente *possibile* è convertita in idea di esistenza, e l'idea di esistenza in idea di azione; il che sembra poco conforme alla verità. Imperocchè il concetto di possibile, formalmente preso, dice ciò che è abile ad esistere; e però si suol dividere in possibile assoluto e relativo, detto ancora interno ed esterno, secondochè questa attitudine all'esistenza risulta o dall'intrinseca non ripugnanza dell'ente di cui si tratta, o dal rispetto a qualche causa, la quale abbia virtù di produrlo [2]. Finora il Rosmini nel dare al suo

[1] *Nuovo Saggio*, Vol. II, pag. 107.

[2] Sapientemente il dottor S. Tommaso: *Possibile dicitur dupliciter. Uno modo per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanae potentiae dicitur esse possibile homini.* Ecco il possibile relativo o esterno. Ci ha inoltre il possibile assoluto ed interno. *Est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine termi-*

ente la denominazione di *possibile* parve che prendesse un tal vocabolo nel primo senso, in quanto cioè esprime l'assenza di contraddizione nell'obbietto; il quale per conseguenza si manifesta intelligibile, giacchè il solo contraddittorio non è capace d'essere inteso [1]. Ma l'ente in tal senso non è l'esistenza, anche presa in generale; perchè l'esistenza esprime lo stato dell'ente fuori del concetto, ed è però come un'attuazione del possibile, corrispondente a ciò che il Rosmini chiama *forma reale* dell'ente.

Assai meno conveniente poi dee dirsi l'immedesimazione che l'Autore fa del concetto di esistenza con quello di azione. L'azione in Dio solo s'identifica coll'esistenza; in tutte le creature se ne distingue, perchè essa non costituisce il loro essere sostanziale, ma ne risulta quasi germoglio; *In solo Deo operatio est eius substantia* [2]. Or quanto più vuol serbarsi distinzione quando l'esistenza e l'azione non si considerano nel fatto, ma nel semplice loro concetto! L'Autore si argomenta di provare che vi corre identità. Ma tutta la sua dimostrazione è fondata nell'equivoco della voce atto; la quale può esprimere o la forma e realità d'una cosa, o l'azione che ne emerge. L'avvertenza è di S. Tommaso, e fia bene il revocarla alla mente. « L'atto, egli dice, è doppio; cioè *primo*, il quale consiste nel « costitutivo dell'essere, e *secondo*, il quale consiste nell'operazio- « ne. Ora, come sembra dal comun modo d'intendere, il nome di « atto fu primamente attribuito all'operazione, essendo tale l'uso « più frequente di quella voce; e secondariamente fu trasferito a « significare il costitutivo dell'essere, in quanto esso è principio e « termine dell'operazione. *Actus est duplex: scilicet primus, qui est « forma, et secundus qui est operatio. Et, sicut videtur ex communi « hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi, « sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit « translatum ad formam, in quantum forma est principium opera- « tionis et finis* [3] ». Ma non perchè con uno stesso vocabolo si esprimono due cose diverse, è lecito confondere quelle cose tra loro.

norum. Possibile quidem quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Sortem sedere. Impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum.... Unde quicquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis. Summa th. I p. q. 25, a. 3.

[1] « Si noti che qui si parla di possibilità logica. . . Che cosa è dunque la « possibilità logica? Con essa si esprime che nella mente nostra non vi è nulla « che renda ripugnante (il che equivale ad inconcepibile) la cosa di che si « parla. » *Nuovo Saggio* vol. II, pag. 122.

[2] S. Tommaso, *Summa th.* I p. q. 77, a. 1.

[3] *Qq. Disp. Quaestio I de Potentia Dei*, a. 1.

207. Nel resto, comunque voglia concepirsi una tale faccenda, sia che quell'idea esprima la mera non ripugnanza delle cose, sia che l'esistenza in generale, sia che l'azione in astratto; certo è che essa rappresenta un oggetto schiettamente ideale. Ora vediamo in che modo il Rosmini se ne vale per ispiegare il giudizio intorno alla reale esistenza dei corpi. « Come può avvenire, egli dice, una sì « fatta operazione del mio spirito? In questo modo:

« Io penso l'attuale esistenza in universale (idea innata);

« Pensare l'attuale esistenza è pensare un'*azione* prima.

« Ora le sensazioni sono *azioni* fatte in noi, di cui noi non sia- « mo gli autori;

« Dunque le sensazioni essendo *azioni* suppongono un'*azione pri-* « *ma*, un'esistenza.

« Le sensazioni sono anche *azioni determinate;* suppongono adun- « que un'*azione prima determinata:* un'*azione prima determinata* è « un ente esistente in un modo determinato [1] ».

Queste parole sembrano inculcare che l'esistenza de'corpi debba essere conosciuta per raziocinio fondato sopra questo principio, che le sensazioni essendo *azioni determinate* suppongono un'azione *prima determinata*, ossia un esistente in modo determinato. Nondimeno l'Autore vuole che codesta esistenza sia dal nostro spirito affermata immediatamente, mercè d'un giudizio ch'egli chiama percezione intellettiva. Laonde soggiunge: « Noi, che abbiamo le sensazioni, siamo « quegli stessi che abbiamo l'idea dell'attuale esistenza. Confrontando « adunque noi la *passione* che proviamo in noi stessi (le sensazioni) « coll'*idea attuale di esistenza*, troviamo che quella *passione* è un ca- « so particolare di ciò che pensavamo già prima coll'idea generale « di *esistenza;* perciocchè coll'idea generale di *esistenza* pensavamo « un'azione, e la sensazione è appunto un'*azione* che vien fatta in « noi. Pensando adunque noi per natura l'*azione* in sè (l'esistenza); « quando poi un'azione sperimentiamo in noi (una sensazione) allora « col nostro spirito la notiamo limitata dov'ella è, e la riconosciamo « per ciò appunto che prima dentro di noi pensavamo, dicendo a « noi stessi: ecco una di quelle azioni (o sia un grado e modo d'a- « zione) che col mio spirito io pensavo. Il notare questo caso par- « ticolare, il riconoscere quella cosa che passa in noi come appar- « tenente a quanto pensavamo già prima, è ciò che costituisce la « percezione della cosa reale, è il giudizio di cui parliamo. In un « sì fatto giudizio noi raccogliamo, per così dire, il nostro spirito

[1] Luogo sopraccitato.

« (che prima, senza un punto ove concentrarsi, stava espanso im-
« mobilmente sull'*essere possibile*, vacuo, uniforme) lo raccogliamo,
« dico, nell'essere particolare e limitato, come in quello ove tro-
« va l'essere possibile realizzato, e ravvisa ciò che conosceva e
« quasi direi cercava. Così si spiega il modo, come succeda un vero
« confronto e un vero giudizio in noi fra la *sensazione* e *l'idea del-*
« *l'ente* in universale; e come la prima diventi il soggetto in quanto
« si riconosce contenuta nella seconda, che è il predicato [1] ».

208. Gravissime difficoltà si affacciano alla mente nel contemplare questa teorica. Per dirne alcune, secondo essa il giudizio, affermante la realità de' corpi, non consisterebbe in altro se non che nel ravvisare e notare come un *caso particolare* di ciò che pensavamo coll' idea dell' ente la sensazione che proviamo in noi stessi. Ma primieramente ciò che pensavamo coll' idea innata dell' ente era un mero ideale. Dunque il giudizio intorno alla sussistenza delle cose si ridurrebbe a ravvisarle come un caso particolare di un mero ideale. In secondo luogo l'esterna sensazione, giusta l' Autore, non è che una *modificazione del sentimento fondamentale del nostro corpo* [2]; e un tal sentimento fondamentale non è altro alla fine che *un'azione fondamentale che sentiamo venire esercitata in noi necessariamente ed equabilmente da un'energia che non siamo noi stessi* [3], o per dir meglio da un' energia indipendente dalla nostra volontà. Dunque il giudizio, di cui parliamo, si ridurrebbe a notare e riconoscere come appartenente all' azione, che prima contemplavamo in modo astrattissimo (idea innata dell' ente), le modificazioni avvenute in un'azione determinata (sentimento fondamentale) che in modo equabile ed immanente da noi si sentiva.

Dirassi: ma il principio, il quale esercita quell' azione in noi, è il nostro corpo; e il principio, che produce in essa quelle modificazioni, sono i corpi esterni.

Sia pure; ma che cosa è il nostro corpo, e che cosa sono i corpi esterni giusta il sistema? Il primo è un' energia, la quale produce in noi quella passione in modo costante e uniforme [4]; e i secondi sono altre energie producenti delle variazioni nell' azione prodotta dal primo [5]. Questa è l' unica obbiettività di quel giudizio: il con-

[1] Luogo sopraccitato.
[2] *Nuovo Saggio* vol. II, pag. 263.
[3] Ivi pag. 283.
[4] « Questa forza o energia, che ci affetta costantemente e uniformemente in un determinato modo, è ciò che chiamiamo il *nostro* corpo ». Ivi pag. 280.
[5] « A sapere che valga questa parola *corpo* noi non dobbiamo procedere per

cepire come casi particolari dell'azione astratta, contemplata in universale, sì la determinata passione che sperimentiamo in maniera immanente ed uniforme, e sì le modificazioni di essa, val quanto dire le altre passioni che proviamo in modo accidentale e transitorio. Al più si dee aggiungere la persuasione che tali passioni procedono in noi da energie indipendenti dal nostro volere [1].

209. Senonchè per meglio chiarirsi della teorica, gioverà fermare un altro poco il guardo sopra gli elementi di siffatto giudizio. In esso noi possiamo considerare tre cose: il soggetto, il predicato, il principio che unisce l'uno con l'altro. Ora il soggetto è la sensazione; la quale, come l'Autore dice più volte, non è che una pura nostra modificazione e non esiste se non relativamente a noi [2]. Il predicato è l'idea dell'ente, la quale non esprime che una mera *possibilità* o *idealità di una qualche cosa* [3]. Dunque, se un qualunque composto non può contenere in sè più di quello che contengono le parti concorrenti a formarlo; che dovremo dire di un giudizio formato di tali elementi? Esso pare che possa esprimersi in questa forma: Questa sensazione, cioè questa pura modificazione, la quale non *esiste se non relativamente a me*, è un caso particolare della *possibilità o idealità vacua ed uniforme* sopra di cui io prima stavo immobilmente espanso colla mia contemplazione [4]. Vero è che l'Au-

« via di ragionamenti speculativi, nè dedurne la nozione *a priori*; ma dobbiamo consultare unicamente la esperienza. Il fatto somministrato dall'esperienza « è una certa azione fatta in noi, della quale non siamo noi la cagione. Indi l'essenza del corpo fu trovata essere una certa forza che ci modifica ». Ivi. Vero è che l'Autore a pag. 366 del medesimo volume volendo dare una definizione perfetta del corpo, dice: « Il corpo è dunque una sostanza fornita di estensione, « che produce in noi un sentimento piacevole o doloroso, il quale termina nella « estensione medesima ». Ma essendo questa seconda definizione appoggiata a lunghi raziocinii, non so quanti vorranno antiporla alla prima, la quale dicesi appoggiata all'esperienza.

[1] Non veggo perchè anche l'ente non possa concepirsi come energia; giacchè anch'esso opera sul nostro spirito, in modo analogo all'azione de' corpi sopra de' sensi. « L'ente è percepito dallo spirito nostro come da un senso che « riceve immediatamente l'impressione dell'oggetto sensibile: egli è rispetti« vamente a quest'azione dell'ente sullo spirito che si può dire esser noi for« niti di un *senso intellettuale* ». N. S. vol. II, pag. 132.

[2] « Le sensazioni non sono che pure modificazioni del nostro composto; esse « non esistono che relativamente a noi ». *Nuovo Saggio* vol. II, pag. 25.

[3] Ivi pag. 35.

« L'idea dell'ente non presenta che la semplice possibilità ». Ivi pag. 20.

[4] « In un siffatto giudizio noi raccogliamo, per così dire, il nostro spirito « (che prima senza un punto ove concentrarsi stava *espanso immobilmente sul-*

tore a corroborare la sensazione le aggiunge poscia l'*estrasubbiettività*, in quanto per essa sentiamo un *agente estraneo* all'organo senziente [1]. Ma basta la più lieve considerazione per accorgersi che un tal ricorso è insufficiente; giacchè tutta codesta *extra-subbiettività* al trar dei conti non si riduce ad altro, se non che a sperimentare la sensazione in diversi punti e come azione fatta in noi, ma non proveniente da noi, val quanto dire come involontaria. Il che non porge la percezione immediata di un fuor di noi; ma al più autorizza ad inferire per via di raziocinio una causa necessaria della sensazione; la qual causa resta poi a vedere se debba o no distinguersi dal subbietto; stantechè l'essere quell'azione non libera ma necessaria può derivare benissimo da intrinseca determinazione di natura, e dove venisse *ab extrinseco* non è necessario che questo sia un corpo.

210. Ma, lasciando indietro tutto ciò, qual sarebbe il principio da cui quel giudizio rampolla? L'autore lo ripone nell'identità del subbietto che sente e intende: *Noi, che abbiamo le sensazioni, siamo quegli stessi che abbiamo l'idea dell'attuale esistenza;* ed altrove afferma che quel giudizio procede dalla natura: *L'essenza dell'ente e l'attività sentita non vengono già uniti dalla nostra intelligenza*, ma dalla nostra *natura*, *come abbiam detto; quella unione dipende dall'unità del soggetto e dall'identità dell'essere conoscibile e dell'essere attivo* (*sentito*). Così nell'esposizione fatta del proprio sistema, inserita nell'enciclopedia storica di Cesare Cantù. Ottimamente; ma il nostro spirito o la natura, che voglia dirsi, non opera se non mediante le sue facoltà. Dovunque è un atto, ivi convien che sia una potenza capace di operarlo. Se dunque il giudizio è un atto del nostro spirito, ed un atto indivisibile ed uno, convien che vi corrisponda una potenza proporzionata. Qual sarà dunque codesta potenza? L'intelletto no; perchè non ha ancora l'apprensione del *soggetto*, il quale è tutto privativa del senso. Il senso molto meno; perchè non ha nè

« *l'essere possibile, vacuo uniforme*) lo raccogliamo dico nell'essere particolare « e limitato, come in quello ove trova l'essere possibile realizzato ». *N. S.* vol. II, Sez. V, pag. 2, c. 4, a. 4, § 3. Il trovar poi nell'essere particolare l'essere possibile realizzato si spiega così: « Confrontando la passione che « proviamo in noi stessi (le sensazioni) coll'idea attuale di esistenza troviamo « che quella *passione* è un caso particolare di ciò che pensavamo già prima col« l'*idea generale di esistenza* ». Ivi. Or quest'idea generale di esistenza è la medesima che quella dell'ente possibile, giusta il sistema.

[1] « Chiamo *soggettiva* la sensazione in quanto in essa sento l'organo mio « stesso senziente, e la chiamo *extra-soggettiva* in quanto sento contemporaneamente un agente estraneo al mio organo senziente ». Ivi pag. 291.

può in niun modo avere l'apprensione del *predicato*, il quale è tutto privativa dell'intelletto. Qual sarà dunque, torniamo a chiedere, codesta potenza che congiunga insieme i due termini per proferire il giudizio? L'Autore afferma in altri luoghi che questa potenza è la ragione. Così nel *Rinnovamento*, spiegando la *percezione intellettiva* ossia il giudizio, si esprime in questi termini: « Che cosa è adunque « quest'atto? Non semplicemente un'intuizione di un'idea, ma una « *affermazione*, un giudizio: l'idea riman quella di prima; non si ag- « giunge veramente e propriamente parlando un oggetto intelletti- « vo, ma solo si fa una funzione di un altro principio, del princi- « pio applicante la cognizione (l'idea) principio attivo, appartenente « egli stesso al mondo reale e non all'ideale, principio, che preso « in generale qual attività, che si parte poi in un complesso di fun- « zioni, denomino *ragione*[1] ». Ma qui torna intera la medesima difficoltà: perocchè consistendo il giudizio, giusta l'Autore, in *un'operazione dello spirito colla quale attribuiamo un predicato ad un soggetto*[2], se la ragione fa questo ufficio, convien pure che percepisca entrambi i termini, altrimenti non avrebbe che cosa attribuire o a cui attribuirla. Ora come può ella percepire que' termini? È essa una facoltà d'ordine intellettivo, o d'ordine sensitivo? Certamente non vorrà dirsi che essa sia una potenza ibrida, la quale partecipa d'amendue le nature. Come dunque, se è d'ordine intellettivo, potrà percepire il sensibile? e se è d'ordine sensitivo, come potrà percepire l'intelligibile? Converrà dire che essa operi cogli occhi bendati, quasi giucasse a mosca cieca, e che sia costretta ad unire insieme due elementi che non ha ancora abbrancati. E di vero l'Autore per ispiegare questo congiungimento ricorre di bel nuovo all'unità del soggetto: *Qual è il fondamento di questo rapporto? L'unità assoluta del noi*[3].

Ma, se così proceda il giudizio, in virtù del quale gli oggetti reali diventano termini della nostra contemplazione; converrà dire che lo spirito nel contemplare codesti oggetti non fa che mirare l'opera delle sue mani. La cosa sentita, prima che ricevesse dallo spirito la forma dell'ente, era per lui un *incognito*; gli si manifestò e potè essere intesa, sol quando gli apparve sotto la veste da lui stesso indossatale. Nel far questa vestizione lo spirito camminò al buio, senza veder il soggetto intorno a cui operava. Egli il classificò nella ca-

[1] *Rinnovamento* ecc. lib. III, cap. 42, p. 500.
[2] *N. S.* vol. I, sez. III, c. 4. art. 9 *nota*.
[3] *Rinnovamento* ecc. luogo testè citato.

tegoria degli esistenti, non perchè scorse in esso l'esistenza, ma perchè gliela diede del suo in virtù dell'idea innata dell'ente che possedeva. Così l'oggetto diventa tale per mera azione dello spirito [1], in quanto questi lo mira attraverso la sua idea innata dell'ente. Il qual fatto mi dà immagine di un corpo, che sia veduto dall'occhio attraverso un cristallo colorato. Non ha dubbio che quel corpo apparisce cosperso della medesima tinta che è nel cristallo; ma un tal fenomeno è relativo alla sola visione, non procede da una qualità inerente all'obbietto.

Ognuno intende da sè medesimo che queste cose io dico come conseguenze, che derivo per discorso dai principii del sistema; non come teoremi stabiliti dal medesimo. Che anzi il Rosmini insistendo sempre nell'obbiettività, che egli attribuisce all'idea innata dell'ente, si adopera a tutt'uomo per declinarle. Ma quell'obbiettività, qual che si voglia, non può uscire dalla sfera dell'ideale e del possibile; e noi parliamo della percezione del reale. Rispetto a questa lo spirito, posta l'inconoscibilità della sensazione, non potrebbe affermare nè contemplare se non una propria fattura. Imperocchè egli è che produce il proprio oggetto [2], proferendo un giudizio, il cui soggetto sia sentito solamente ma non concepito. L'Autore chiama ciò la *chiave d'oro di tutta la filosofia dello spirito umano* [3]. Io non so veramente se questa chiave sia d'oro o d'altro metallo; dico nondimeno che essa, quantunque d'oro, è abile a chiudere soltanto non ad aprire.

[1] « Il giudizio sull'esistenza delle cose, a differenza di tutti gli altri giudizii, « produce egli medesimo il proprio oggetto: e mostra con ciò di avere un'ener- « gia sua propria, quasi un'energia creatrice ». N. S. Vol. I, sez. III, c. 2, a. IX.

[2] « Quando il giudizio è tale che cade sull'esistenza stessa della cosa, allora « la cosa giudicata non esiste prima di questo giudizio, ma in virtù di lui; per- « ciocchè fino a che la cosa non la pensiamo noi come esistente (cioè come avente « un'esistenza o possibile o reale) ella è nulla, ella non è un oggetto del no- « stro pensiero, un'idea ». *Nuovo Saggio* v. I, sez, III, c. 3, art. 9, pag. 86.

[3] « Egli è da mettersi somma attenzione nell'osservare bene questa distin- « zione di fatto, cioè che primieramente vi sono de' soggetti de' nostri giudizii « di cui non abbiamo punto il *concetto* ma le *sensazioni* solamente; perciocchè « in questa così semplice osservazione sta *la chiave d'oro* di tutta la filosofia « dello spirito umano ». *Nuovo Saggio* v. I, p. 349.

Quindi non dubita di chiamare sì fatti giudizi *sintetici a priori*. « I giudizii, « co' quali noi ci formiamo i *concetti* ossia le idee delle cose sono primitivi, per- « chè sono i primi che noi facciamo su quelle cose: sono *sintetici* perchè noi « aggiungiamo al soggetto qualche cosa che in lui non è, o per dir meglio, con-

ARTICOLO VI.

Se il proposto sistema spieghi la percezione sensitiva de' corpi esterni.

211. Una delle scoperte più graziose, fatte in filosofia da Cartesio, si fu che la sensazione non fosse se non soggettiva; sicchè per essa non altro si percepisse se non un modo ed un' affezione del senziente. Da indi cominciò ad agitarsi con comica serietà la celebre quistione del *ponte*, val quanto dire di un mezzo acconcio a farci passare dal soggetto all' oggetto, a fine di accertarci dell' esistenza di un fuor di noi. Altri il cercarono nella veracità di Dio, autore dell' esser nostro; altri nel principio di causalità; altri nell' istinto della natura; altri nel carattere peculiare di qualche sensazione; ed altri infine più ragionevolmente negarono al tutto la possibilità di trovarlo.

Derivato da quel cartesiano principio l' Idealismo per opera di Berkeley e lo Scetticismo per opera di Hume, i filosofi si accorsero del passo falso, ed applicarono l' animo a cercar modo di restituire la mal tolta obbiettività agli atti della sensazione. Da prima Reid, senza rinunziare alla massima già troppo invalsa, che la sensazione consistesse propriamente nel sentir sè medesimo modificato, stanziò tener dietro istintivamente alla sensazione un giudizio immediato che affermasse l' esistenza de' corpi esterni. Ma questo era un rimedio arbitrario ed insufficiente. Arbitrario, perchè se la sensazione di natura sua si riferisse al solo subbietto, non potrebbe aprire alcun varco all' affermazione dell' oggetto; insufficiente, perchè quel giudizio, essendo destituito di obbiettivo fondamento, non importerebbe evidenza ma soltanto cieca persuasione dell' animo. Laonde lo scozzese filosofo in cambio di abbattere l' idealismo volgare di Berkeley, gittò le basi dell' idealismo trascendentale di Kant. De Gerando, che venne appresso, credette di liberare quel primitivo giudizio da ogni cecità immedesimandolo colla semplice apprensio-

« sideriamo il soggetto in relazione con qualche cosa fuori di lui, con un' idea, « cioè del nostro intelletto; e si possono ancora chiamare giustamente *a priori*, « in quanto che, sebbene abbiamo bisogno che la *materia* di essi giudizii ci sia « somministrata dai sensi, tuttavia la *forma* di essi non la troviamo che nel « nostro intelletto ». *N. S.* sez IV, c. 3. art. 26, pag. 377.

ne. Senonchè, educato alla scuola del Condillac, ei non seppe spogliare il pregiudizio della sensazione meramente subbiettiva; e però distinguendo da essa la percezione de'corpi, gliela unì per solo consenso e necessità di natura. Così, nonchè lasciare i due inconvenienti notati più sopra intorno a Reid, n'aggiunse un terzo, la strana identificazione cioè di due atti essenzialmente diversi, quali sono il giudicare e il semplice percepire. Era riserbata a un italiano la gloria di trovare il bandolo dell'arruffata matassa, tornando ai principii malamente ripudiati dalla innovazione cartesiana. Pasquale Galluppi vide che la sensazione, come vero atto di conoscenza quantunque infima, di natura sua è subbiettiva insieme ed obbiettiva; che essa, benchè modificazione del senziente, è nondimeno essenzialmente apprensione d'un sentito; e che però in virtù di essa noi comunichiamo direttamente e immediatamente coi corpi esterni. Questo riacquisto d'una verità, tanto necessaria a salvare la scienza dall'idealismo, fu prezioso oltre misura; e sarebbe caso deplorabile, se per opera di altro italiano novamente si perdesse.

212. Il Rosmini non sembra di aver compresa l'importanza e la verità dell'osservazione fatta dal filosofo napoletano. Egli opina che dove *Reid avea troppo disgiunte la percezione de'corpi e la sensazione, Galluppi l'avea troppo unite*, *sostenendo che nell'intima natura stessa della sensazione si racchiudesse la percezione di un corpo esteriore* [1]. Egli crede d'aver rinvenuta la vera soluzione del problema seguendo una via intermezza, e la sua dottrina può ridursi ai punti seguenti: Prima di sentire i corpi esterni, noi abbiamo un sentimento della vita del nostro corpo innato, uniforme, perenne, il quale può appellarsi sentimento fondamentale [2]. Tutte le altre sensazioni, riguardanti i corpi esterni, non sono che modificazioni di un tal sentimento. Esse sono passività del subbietto. Il solo tatto ci mette in immediata comunicazione co'corpi esteriori; gli altri quattro sensi partecipano di questa comunicazione, in quanto si riducono al tatto, non già in quanto in certa guisa se ne distinguono [3]. Ma questa im-

[1] *Nuovo Saggio*, v. II. pag. 425.

[2] « Innanzi a tutte le sensazioni acquisite noi abbiamo stabilito l'esistenza
« dell'*Io*, sentimento fondamentale; il quale essendo congiunto con un corpo
« per un mirabile vincolo e quasi direi mescolamento, che *vita* si chiama, si
« estende nella estensione di tutto il corpo sensitivo, che chiamiamo per ciò
« sua materia ». Ivi pag. 426.

[3] « I quattro sensi della vista, dell'udito, dell'odorato e del gusto danno una
« comunicazione immediata coi corpi esteriori in quanto sono tatto, cioè in
« quanto sono da corpicciuoli immediatamente toccati. Il senso della vista (e

mediata comunicazione in sostanza non consiste in altro che in sentire una immutazione in diversi punti, la quale sia come una specie di violenza fatta sopra di noi.

Per poco che si guardi il fondo di questa teorica, si scorge subito che essa rimette la quistione nello stato in che fu lasciata dal Condillac; il quale attribuiva la medesima prerogativa alla sensazione di resistenza, propria del tatto, e al tatto riduceva tutte le altre sensazioni. Solamente il Rosmini vi aggiunge la percezione intellettiva, ossia il giudizio, per cui si afferma immediatamente l'esistenza dell'essere che produce in noi quell'impressione sensibile; nel che in fin de' conti non fa che riprodurre la giunta fatta alla sensazione dal Reid, o se piace meglio dal De Gerando. Imperocchè amendue questi filosofi, ritenendo la precedente dottrina intorno alla sensazione, vi aggiunsero l'uno un giudizio l'altro una percezione, il quale e la quale immediatamente affermassero l'esistenza della cagione produttiva in noi di quel mutamento.

213. Vero è che il Rosmini, quando obblia i suoi principii, ha delle eccellenti ed ingegnose riflessioni in questa materia. Siane esempio quel luogo dove, mostrando che la sensazione è *soggettiva* ed *estrasoggettiva* ad un tempo, distingue due percezioni: una colla quale sentiamo il nostro organo senziente, l'altra colla quale sentiamo una cosa distinta da esso organo. « Ove osserveremo attenta-« mente il fatto della sensazione, troveremo che non v'ha specie di « sensazione, nella quale noi non sentiamo il nostro organo sen-« ziente e che contemporaneamente e all'occasione che il detto or-« gano è modificato e da noi sentito, succede nello spirito nostro « una percezione altresì di altra cosa estranea all'organo nostro, « che è ciò che io chiamo propriamente *percezione sensitiva corpo-« rea* [1] ». Al quale proposito giustamente avvertisce essere di tanta rilevanza codesta distinzione, che essa sola può porgere il filo per uscire del labirinto in che in altra guisa la mente sarebbe avvolta. Sono degne di ponderarsi le cose che egli dice sopra questa materia; ed io riporterò alcun passo dei più notevoli. Venendo il Rosmini a discorrere in particolare di quattro sensi, dice così: « A far no-« tare la coesistenza di queste due percezioni, comincerò dalla vi-« sta. Ognuno vede in questo senso della vista che altro è il sentire

« con certa proporzione anche gli altri tre) in quanto ci mostra de' corpi lon-« tani che nol toccano non ha un'immediata comunicazione con essi, ma ce li fa « conoscere per via di segni o specie sensibili ». Ivi.

[1] *Nuovo Saggio*, v. II, pag. 291.

« il proprio occhio, organo percipiente, altro è il vedere gli og-
« getti che all'occhio si presentano. Questo secondo è la percezio-
« ne corporea del senso della vista [1] ». Niente potea dirsi di più ragionevole e giusto. Qui è tolta la confusione tanto comune presso gl'ideologi moderni del senso percettivo del proprio corpo coi sensi percettivi dei corpi esterni; il sentito è senza scrupolo chiamato obbietto; e da esso si fa terminare la percezione sensitiva. Nè ciò è vero della sola vista. « Il medesimo si trova nel fatto della
« sensazione dell'udito, dell'odorato e del gusto. L'udito fa senti-
« re il suono; ma il suono non è la sensazione dell'organo acustico,
« col quale lo percepiamo: è un fenomeno che sorge in noi quan-
« do quell'organo viene modificato, senza che si possa confondere
« nè abbia simiglianza colla sensazione dell'organo... E dell'odore
« e del sapore è il medesimo... Le particelle odorifere recate dal-
« l'aria alle mie narici titillano in esse le fibre che presiedono alla
« sensazione dell'odorato. Quel titillamento delle fibre sarà forse un
« leggero tremolamento in quelle promosso, ovvero una piccola
« ferita o impronta che in quelle fibre si rimarrà: io non cerco.
« Che cosa è egli poi che noi percepiam coll'odore? forse quella
« piccola puntura, o quella forma di stampo che le molecole odo-
« rose debbono avere impresso in que'nervicciuoli del naso? Nulla
« di ciò: non ha con ciò similitudine del mondo la sensazione del-
« l'odore: non rappresenta nè richiama o movimento o forma che
« abbiano ricevuto le parti olfattorie: è cosa al tutto da sè, che
« solo all'occasione di quelle modificazioni minute e fors'anco im-
« percettibili delle narici sorge di repente nello spirito nostro; il
« che io chiamo il fenomeno dell'odorato... Del sapore il medesi-
« mo dir si dee: perocchè quella diversa forma che le papille del
« palato ricevono al tocco del miele non è già quella che noi sen-
« tiamo col sapore, ma il *sapore* è la parte fenomenale di questa
« sensazione e indipendente al tutto dalla percezion del palato [2] ». Il medesimo infine avrebbe ancora potuto aggiungere della sensazione del tatto; in cui la scabrosità verbigrazia, la levigatezza, la resistenza che sentiamo è cosa affatto diversa dall'impressione ricevuta negli organi, la quale è seguita dal sentimento di piacere o di dolore.

214. Senonchè dopo essersi così bene avviato nello stabilire la differenza che corre tra ciò che appartiene al sentimento del proprio

[1] Ivi.
[2] Ivi.

corpo, e ciò che appartiene al sentimento dei corpi esterni; l'Autore, quasi pentito del fatto, non tarda a distruggere tutto quello che avea edificato. Imperocchè la *percezione sensitiva corporea*, in cui erasi riposta la parte *estrasoggettiva* del sentimento siccome *percezione di altra cosa esterna all' organo nostro*, viene poscia da lui siffattamente confusa colla percezione del medesimo organo, ossia colla parte subbiettiva del sentimento, che la distinzione resta solo nelle parole. E veramente egli appresso ci fa sapere che la percezione *estrasoggettiva* de' corpi esteriori consiste nella percezione di un agente esteriore [1]; che quest' agente esteriore non si percepisce da quattro sensi della vista, dell' udito, dell' odorato, del gusto, se non in quanto essi si confondono col tatto [2]; che il tatto nella sua parte soggettiva non è che la capacità che ha il senso fondamentale di sofferire una modificazione [3]; che la percezione di un agente fuori di noi consiste in questo che percepiamo un' azione fatta in noi da qualche cosa di estraneo [4]. Onde tutta l'estrasoggettività della sensazione viene in fin de' conti a ridursi a questo, che, sentendo noi la modificazione avvenuta nell' organo, sentiamo ancora che essa ci è involontaria e si riferisce a diversi punti dello spazio. « La per-
« cezione *extrasoggettiva* de' corpi è fondata nella soggettiva. Il pri-
« mo elemento nella percezione *extrasoggettiva* è una forza che ci
« modifica; ma questa forza noi la percepiamo pel suo effetto, cioè
« per la modificazione soggettiva dal sentimento fondamentale, ossia
« per quella specie di violenza che in quella modificazione ci vien
« fatta. Il secondo elemento è l'estensione che noi naturalmente
« sentiamo, quella del sentimento fondamentale. Ma perciocchè
« questo si muta nella estensione, mediante una forza esterna ap-

[1] « Nelle sensazioni avventizie si distinguono due elementi: 1. una modifi-
« cazione del sentimento fondamentale, la quale è una sensazione più viva e
« nuova di qualche parte del nostro corpo; 2. una percezione di un agente este-
« riore all' estensione abbracciata dal sentimento fondamentale. Il primo ele-
« mento è la seconda maniera *soggettiva* di percepire il corpo nostro; il secon-
« do elemento costituisce la percezione *extrasoggettiva* de' corpi esteriori »
Nuovo Saggio v. II, pag. 301.

[2] Cioè in quanto il loro organo è tocco, non già in quanto percepiscono il colore, il suono, l'odore, il sapore, che egli chiama fenomeni.

[3] Ivi pag. 295.

[4] « Quando noi siamo tocchi in parte sensitiva del corpo nostro sentiamo il
« nostro corpo, cioè, piacere o dolore nella parte tocca, e ancora un' azione
« fatta in noi da qualche cosa di estraneo al corpo nostro; il che viene a dire,
« percepiamo un agente fuori di noi ». Ivi pag. 345.

« plicata in ciascun punto della medesima; quindi questa forza noi « la percepiamo siccome estesa nel termine suo [1] ».

215. Non è qui certamente il luogo di trattare a fondo questa materia della sensazione; la quale, se sarà in piacer di Dio, dovrà formare argomento di altro libro. Tuttavia ne noterò brevissimamente alcuna cosa. E da prima io lascio indietro la teorica del senso fondamentale, la quale secondo che vien proposta dall' Autore non sembra sostenibile. Essa s'appoggia a una falsa dottrina intorno alla sensazione, cioè che questa appartenga alla sola anima; quando invece appartiene al composto, cioè all'animale. Se il sentire fosse azione della sola anima, certamente il primo obbietto da lei percepito sarebbe il proprio corpo, perchè con esso prima d'ogni altro ella entra in comunicazione mercè dell'unione sostanziale. Ma se il sentimento dee pullulare dal composto, ossia dal corpo avvivato dall' anima e informato dalla virtù sua, i primi suoi atti riguardano i corpi esterni. E veramente se il senso fondamentale, giusta l'Autore, dee percepire la vita del corpo; fuor d'ogni dubbio dee presupporre in esso degli atti vitali, cioè la vita in atto secondo; giacchè la vita sostanziale, ossia in atto primo, è obbietto non del senso ma del solo intelletto. Il Rosmini cade in abbaglio per la confusione che fa dell'essere d'una cosa coll'operare della medesima. Egli crede che l' azione sensitiva costituisca l'essere dell'animale, quando essa non è che il germoglio di sì fatto essere. Onde egli è costretto ad avvolgersi in un circolo vizioso, allorchè vuole che il senso fondamentale costituisca l'unione dell'anima col corpo. Imperocchè dall'una parte il senso fondamentale, giusta il Rosmini, percepisce il corpo come forza, e però presuppone l'azione del corpo sull'anima; dall'altra codesta azione del corpo sull'anima non può, secondo il medesimo Rosmini, concepirsi se non in quanto esso corpo è già avvivato dall' anima, in altri termini in quanto è con essa sostanzialmente congiunto. Ma mettiamo da banda tale argomento, di cui dovremo trattare più distesamente a suo tempo; restringiamoci ai soli sensi esteriori.

216. Quanto a questi è da considerare che tutto l'imbarazzo e tutto il discordar da sè stesso, in che si trova il Rosmini, procede dal suo solito confondere l'azione coll' esistenza. Di qui è che dopo aver così bene avvertito altro essere il sentire la modificazione del proprio organo ed altro il percepire una cosa estranea al medesimo, egli è costretto a far poscia rientrare l'uno nell'altro. Imperocchè

[1] Ivi pag. 351.

egli riduce in sostanza questa seconda percezione alla prima, variandone il solo rispetto, cioè riguardandola in quanto è sentimento d'una passività del subbietto, la quale avvenga indipendentemente dal volere di esso subbietto. A cansare adunque cotanto errore, son da notare le cose seguenti.

I. Non dee confondersi la percezione del proprio organo modificato, con la percezione d'una cosa estranea e diversa da esso organo. Ciò è stato sapientemente stabilito dallo stesso Rosmini, e però possiamo passarcene senza ulteriore conferma. Quella percezione dell'organo appartiene al senso interno, riferentesi al proprio corpo; l'altra appartiene ai sensi esterni, che riguardano corpi da noi distinti. Ambedue le percezioni si accompagnano insieme, ma sono atti di potenze diverse. La prima può chiamarsi percezione corporea interna, la seconda percezione corporea esterna.

II. La percezione corporea esterna è subbiettiva insieme ed obbiettiva secondo un diverso rispetto. È subbiettiva in quanto risiede nel subbietto, come atto d'una sua potenza sensitiva ; è obbiettiva in quanto per essa si percepisce una cosa fuori del subbietto e da esso distinta. Codesta verità è stata messa dal Galluppi in tanta luce che reca meraviglia come possa dubitarne chiunque abbia ben meditati gli scritti dell'insigne filosofo. Noi rimettiamo ad essi il lettore; solamente per saggio ne riferiremo un sol luogo tra gl'innumerabili che potrebbero allegarsi : « Non bisogna confondere, « egli dice, il sentimento della sensazione colla sensazione e coll'og- « getto della sensazione. Il sentimento della sensazione è la perce- « zione della sensazione, e di questo sentimento della sensazione « l'oggetto è la sensazione medesima. Io chiamo *coscienza* la per- « cezione della sensazione ; di questa sensazione, oggetto della co- « scienza, dev'esservi un oggetto diverso dalla sensazione medesi- « ma; poichè altrimenti essa non avrebbe oggetto, il che è assoluta- « mente falso. Da questo principio incontrastabile avviene che ogni « sensazione si riferisce necessariamente ad un oggetto esterno al « principio che sente [1] ».

III. Per codesta percezione non si apprende un'azione esercitata sopra di noi, ma un'esistenza concreta diversa da noi. Ciò discende manifestamente dalle proposizioni stabilite dianzi; perchè, se per ogni percezione si apprende qualche cosa, e la percezione esterna si distingue dall'interna; bisogna che per l'una si apprenda una cosa diversa da quello che si apprende per l'altra. Ora, l'azione eserci-

[1] *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, vol. 2, c. 1, § 9.

tata sopra di noi, o meglio sopra i nostri organi, è obbietto della percezione interna. Dunque la percezione corporea esterna conviene che apprenda un'altra cosa; la quale non può essere se non l'esistente concreto, da cui quell'azione provenne. E ciò è conforme al testimonio della coscienza, la quale ci attesta che noi colla vista non veggiamo un'impressione fatta sul nervo ottico, ma bensì un corpo colorato, distinto da noi. Lo stesso dicasi proporzionevolmente degli altri sensi, i quali confusamente e in quel modo che possono, percepiscono una cosa sonora, una cosa odorosa, una cosa sapida, una cosa resistente, e così del resto.

I seguaci del sistema rosminiano si scandolezzeranno orribilmente a sentire che i sensi percepiscono un'esistenza. Noi risponderemo alle loro difficoltà nell'articolo seguente. Per ora basti osservare che se non vogliono ammettere che colla sensazione si percepisce il nulla, bisogna dire che per essa percepiamo un'esistenza; giacchè tra l'esistenza e il nulla, nell'ordine reale, non si dà mezzo. Onde quella proposizione del Galluppi: *Ogni sensazione, in quanto sensazione, è la percezione di un'esistenza* [1], è giustissima. Che poi codesta esistenza nel caso presente debba essere un concreto da noi distinto, non è men chiaro; perchè noi qui parliamo de'sensi esterni, e la cosa percepita per essi non può essere nè il loro atto medesimo, il quale è percepito dalla coscienza; nè può essere l'organo modificato, il quale, come dicemmo, è percepito dal senso interno. E vaglia il vero, la sensazione, benchè sia passiva in quanto eccitata dall'azione d'una causa esterna, nondimeno è un atto vitale per cui si apprende e si esprime qualche cosa. Onde S. Tommaso la chiamò imperfetta partecipazione dell'intelletto: *Sensus est quaedam deficiens participatio intellectus* [2]. Ciò, che si esprime vitalmente per essa, è appunto ciò che si sente ossia si percepisce; giacchè sentire e percepire un sensibile suona il medesimo.

Come ripugna che ci sia sensazione senza un senziente, così ripugna egualmente che ci sia sensazione senza un sentito. Or che cosa sarà codesto sentito? L'organo forse? Ma l'organo, dicemmo, è percepito per la sensazione interna, e noi qui parliamo dell'esterna. La sensazione stessa? Saremmo in un circolo. Dunque o bisogna dire che per la sensazione esterna si percepisce il nulla, ovvero bisogna darle per termine della sua percezione una cosa da noi distinta. Ma una cosa reale è lo stesso che un'esistenza. Dunque per la sensazio-

[1] Luogo citato.
[2] *Summa th.* I p. q. 78, a. 7.

ne, di cui parliamo, apprendiamo un'esistenza da noi distinta. Si dirà: coi sensi si percepisce un'azione. Sia pure; ma domandiamo se un'azione in astratto o un'azione in concreto. In astratto no, perchè percepire l'astratto è proprio dell'intelletto. Dunque un' azione in concreto. Ma l'azione in concreto non risiede che in un soggetto; e però percepire un'azione in concreto torna al medesimo che percepire un agente. Ora in codesto agente si possono considerare due cose: l'essere e l'azione. L'azione, ben osservò il Rosmini, noi non la sentiamo se non per l'effetto che produce in noi, val quanto dire per l'impressione fatta sugli organi, la quale, torniamo a ripeterlo, viene percepita dal senso interno. Dunque siamo da capo, o bisogna dire che per la sensazione esterna non si percepisce nulla, o bisogna concederle la percezione d'un essere quantunque in modo più o meno imperfetto e confuso. Si dirà: si percepisce un fenomeno. Ma questo è un giuocar di parole. Imperocchè, dimando, che cosa intendesi per fenomeno? Una qualità esterna de' corpi? Son d' accordo; tanto solo che aggiungasi, percepirsi dal senso tal qualità in concreto, vale a dire in quanto essa risiede nel subbietto che ne è modificato. Che se sotto nome di fenomeno s'intende un'apparenza, torno a domandare che cosa vuol significarsi per apparenza? Se la riproduzione d'una cosa già percepita, siamo fuori di quistione; giacchè tal riproduzione appartiene alla fantasia, e noi qui parliamo della percezione sensitiva esterna. Se una rappresentazion della cosa sotto aspetto diverso da quel che è realmente; dico che ciò non può dirsi da chi non conosce la cosa secondo che è realmente affine d'istituire il paragone per discernere la pretesa diversità. Dunque non può affermarsi nè dal Rosmini, nè da chiunque pensa come lui in questa materia. Del resto, per non entrare qui in una controversia non necessaria, soggiungo che, anche dato ciò, non ne segue nulla di contrario all'assunto mio. Imperocchè tal rappresentazione non potrebbe percepirsi senza un subbietto, a cui appartenga; non potendo essa stare per sè medesima, quasi fosse una sostanza. Laonde anche in tal caso dovrebbe percepirsi un esistente; il quale sebbene apparisca in modo diverso da quel che è, nondimeno è qualche cosa e termina attualmente la nostra percezione.

ARTICOLO VII.

Si risponde ad alcune difficoltà.

217. Le difficoltà, che i seguaci del sistema rosminiano propongono in questa materia, procedono da una perpetua confusione che fanno tra la percezione interna e l'esterna, tra il semplicemente apprendere e il giudicare, tra l'apprendere il fatto d'una esistenza e percepirne la quiddità, tra l'apprendere con azione diretta e il riflettere sopra l'apprensione. Quindi dal non trovare nella sensazione quei caratteri più elevati, i quali sono proprii della sola conoscenza intellettuale o riflessa, passano a negarle ogni valore conoscitivo. Noi discuteremo qui brevemente alcune delle loro principali ragioni.

I. La sensazione, essi dicono, è modificazione del senso; dunque è una passività del subbietto. Dunque essa non può essere riferita a un termine esterno, se non in virtù del principio di causalità, il che vale a dire per un atto della ragione.

Rispondo: Se quest'argomento valesse, neppure l'intellezione non si riferirebbe di per sè e immediatamente ad un termine da noi distinto; perchè ancor essa è modificazione della potenza intellettiva, e quindi sotto tale aspetto è passività dello spirito. S. Tommaso riportando quel detto di Aristotile: *intelligere est quoddam pati*, lo approva in questo senso, in quanto l'intelletto nostro passa dalla potenza all'atto; perciocchè tutto quello, che essendo prima in potenza s'informa poscia di un atto, può dirsi passivo a rispetto dell'atto da cui viene perfezionato: *Omne, quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur; et sic intelligere nostrum est pati* [1]. Ma siffatta passività del soggetto non toglie l'involgere e prendere conoscitivamente l'oggetto in virtù di quel medesimo atto; essendo diversa la relazione ad ambidue codesti termini. Ciò vale per qualunque conoscenza; e però eziandio per la sensazione, la quale è conoscenza ancor essa, comechè nell'infimo grado. La sensazione è atto della facoltà sensitiva; e, in quanto informa e perfeziona il soggetto, può giustamente dirsi sua passività. Ma essa è ancora percezione d'una cosa diversa dal subbietto, essendo con-

[1] *Summa th.* I. p. q. 79, a. 2. Il medesimo ragiona più largamente nel libro terzo *de Anima* lez. VII.

traddittorio che ci sia sensazione senza un sentito. Il perchè essa nella sua indivisibile unità ha essenzialmente un doppio rispetto; uno al soggetto che modifica, l'altro all'oggetto che apprende. Essa è modificazione del soggetto, ma modificazione in genere di conoscenza; e però per questo stesso che ci attua, ci costituisce apprendenti e conoscenti l'oggetto; siccome, a cagion d'esempio, la rotondità per ciò stesso che informa il ferro lo costituisce rotondo. L'atto di vedere informa la potenza visiva, in cui risiede; e da questo lato è modificazione, e, se così piace, passività del soggetto. Ma esso non è qualsivoglia modificazione; è modificazione in genere di atto e di compimento di una facoltà vitale conoscitiva; esso è visione. In quanto tale si riferisce a una cosa veduta. Ora qual sarà codesta cosa veduta? Niuno risponderà: il soggetto stesso vedente; se non vuol cadere in un'inetta petizione di principio, supponendo già la visione di cui si cerca. Dunque la cosa veduta dovrà essere un oggetto dal vedente e dalla visione distinto. Il medesimo si dica con proporzione del tatto, per cui sentiamo la resistenza d'un corpo. L'atto, pel quale sentiamo tal resistenza, è in noi come nostra modificazione; e, se vuolsi, passività. Ma la resistenza stessa che è termine di quell'atto convien che sia in un altro, val quanto dire nel corpo che resiste, allorchè viene da noi spinto o premuto. Onde più acconciamente si dice che noi sentiamo il resistente, che non la resistenza; come appunto veggiamo il colorato e l'esteso, piuttosto che il colore e l'estensione. Che se sovente nel comune favellare diciamo apprendersi per la sensazione codeste qualità, intendiamo che esse si apprendono in concreto, val quanto dire che si apprende l'individuo corporeo in cui riseggono: *Obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit* [1].

II. Ma se il senso, ripigliano gli avversarii, sa di sentire alcuna cosa e percepisce un obbietto come distinto dall'azione, convien che giudichi: e il giudizio è proprio del solo intelletto.

Chi obbietta in questo modo mostra di non ben comprendere ciò che dice. Noi non abbiamo attribuito al senso il saper di sentire, ma il semplicemente sentire alcuna cosa. Questo è atto di cognizione diretta, quello di cognizione riflessa. Ora il senso, come potenza organica, non può riflettere sopra sè stesso, e conoscere la propria cognizione. Il riflettere appartiene all'intelligenza, la quale è facoltà universalissima ed ha per obbietto l'ente in quanto ente e il vero in quanto vero. Del pari, altro è percepire un *obbietto di-*

[1] S. TOMMASO *Summa th.* 1. p. q. 85, a. 1.

stinto, altro è il percepire un *obbietto come distinto*. Quel *come* esprime reduplicazione; e però inchiude anch'esso un atto riflessivo, per cui ciò, che si è percepito, non solo sia in contrapposizione col subbietto percipiente, ma si ravvisi in quanto è in tal contrapposizione, contemplandosi il rispetto che passa tra amendue i termini del ragguaglio. La percezione del *come distinto* esprime la conoscenza dell' obbietto, sotto aspetto relativo; e il relativo non può essere conosciuto che dalla mente. Per contrario la sola percezione del *distinto* esprime una conoscenza sotto aspetto assoluto; il che vale a dire in quanto si percepisce la cosa in sè stessa, senza giunta d'alcun paragone. Ora in ordine ai concreti corporei non ci è ragione di negare sì fatta conoscenza ai sensi.

III. Pure replicherà taluno: Ciò nondimeno importa che il senso sia rappresentativo della cosa percepita.

Certamente; ed è dottrina espressa di S. Tommaso: *Similitudo rerum est in sensu* [1]; ed altrove: *Quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci potest, ut patet in sensu* [2]. Se la sensazione è percezione d'una cosa da sè distinta, non può fare a meno di essere rappresentazione conoscitiva della medesima. Imperocchè essa, qual che ella sia, non è l'oggetto; ma, nel modo che può, esprime l' oggetto. Dunque conoscitivamente lo rappresenta. L'istesso Rosmini, senz'avvedersene, implicitamente il confessa; giacchè ora ci dice che la *sensazione ci avvisa dell' esistenza delle qualità sensibili* [3], ed ora che ci fa *conoscere per via di segni e specie sensibili* [4].

Se è così, il senso conosce questa sua rappresentanza. Niente affatto. Sarebbe curioso chi vedendo un quadro di Alessandro dicesse: questa pittura non può rappresentare Alessandro, perchè non può conoscere di rappresentarlo. Il medesimo, per quanto vale il paragone, è del senso. La differenza sta in ciò che il quadro, come essere inanimato, non può in virtù di quella sua rappresentazione conoscere il rappresentato; laddove il senso rappresentando conosce quel che rappresenta: la stessa sua rappresentazione è conoscenza. Ciò per altro non porta che esso debba conoscere altresì la rappresentazione; *Visus licet habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse ap-*

[1] *Summa th.* 1. p. q. 17, a. 2.
[2] *Ivi*, q. 76, a. 2.
[3] *Nuovo Saggio*, v. I, sez. 3, c. I, a. 4.
[4] *Nuovo Saggio*, v. II, pag. 426.

prehendit de ea [1]. Per conoscere la rappresentazione, dovrebbe esercitarsi un atto riflesso, ed il senso non può riflettere. Esso esercita un semplice atto diretto; la rappresentazione ond'è informato non è ciò che sente, ma il mezzo per cui sente; il termine della sensazione è l'obbietto stesso nella sua concreta e individual sussistenza: *Oculus non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis, quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum* [2].

IV. Ma se la percezione sensitiva rappresenta l'oggetto, è universale; perchè costituisce un tipo, un modello, imitabile indefinitamente.

Qui torna in campo la faccenda del modello. Noi già osservammo che l'esser modello non importa l'essere universale; altrimenti universali sarebbero tutti gli oggetti della natura, giacchè tutti sono capaci d'essere copiati. L'esser modello importa imitabilità; e una cosa individua può ottimamente concepirsi imitabile. L'esser capace d'imitazione si riduce alla causalità; onde il modello si noma causa esemplare; e ciò perchè determina, mediante l'artefice che ad esso mira, la forma dell'effetto. Ora ogni causa, benchè assomigli a sè l'effetto, nondimeno è individuale e concreta.

Del resto la sensazione non può dirsi modello, ma piuttosto copia del sentito, giacchè non è l'oggetto che rappresenta la sensazione, ma è la sensazione che rappresenta l'oggetto; e così non è l'oggetto copia della sensazione, ma la sensazione copia dell'oggetto. La ragione di modello può competere al solo concetto intellettuale, in quanto dalla natura si trasferisce all'arte. Imperocchè sebbene ancor esso, in quanto si rapporta all'oggetto naturale che si contempla, è immagine non esemplare [3]; tuttavia può poscia rivolgersi ad esser tipo nelle operazioni artistiche in ordine agli effetti che si producono ad imitazione della forma concepita. Così un pittore, che contempla una tempesta di mare, ha nella mente il concetto di essa. Questo concetto rappresenta la tempesta veduta; e, in

[1] S. Tommaso *Summa th.* I. p. q. 16, a. 2.

[2] S. Tommaso *Summa th.* I. p. q. 14, a 6.

[3] E qui è da notare l'inesattezza del Rosmini nel chiamare modelli ed esemplari le idee specolative della mente nostra, per le quali conosciamo gli esseri della natura. L'esemplare involge causalità; e però non compete a qualunque concetto, ma al solo concetto dell'artista. Ora noi non siamo artefici della natura, ma semplici contemplatori. Dio solo in tal ordine è artista. Perciò le sole idee del divino intelletto hanno ragione di esemplare e di modello a rispetto delle cose naturali. L'attribuire anche ai nostri concetti una tal denominazione è per lo meno un abuso di voce, che potrebbe dare occasione a gravi errori.

quanto ad essa si riferisce, non la modella ma la ricopia. Ma se il pittore si fa poi a ritrarre in tela l'anzidetta tempesta, allora tramuta il suo concetto in modello; perchè è appunto la tempesta ideata quella a cui egli mira nel suo lavoro.

V. Finalmente gli avversarii dicono che l'attribuire al senso la conoscenza sarebbe un confonderlo coll'intelletto. Imperocchè in tal caso il conoscere sarebbe una nozione univoca da dividersi, come genere in due specie, in sentire ed intendere; ed allora la differenza tra l'una e l'altra di queste operazioni sarebbe di qualità e di grado, non di natura. Onde il sentire in tale ipotesi dovrebbe considerarsi come inizialmente identico coll'intendere; il che mena direttamente al Sensismo.

È incredibile a dire quanta confusione e falsità di concetti si acchiuda in questo tratto. Primieramente esso contiene una gravissima offesa non tanto a noi, quanto all'altissimo dei Dottori cattolici, S. Tommaso d'Aquino; il quale costantemente attribuisce la conoscenza ai sensi. Si consulti la sua Somma teologica là dove parla delle potenze dell'anima, della verità e della falsità, della conoscenza divina, della conoscenza angelica; si consultino la sua Somma contra i Gentili, i suoi Opuscoli, i suoi Comenti sopra Aristotile, le sue Quistioni disputate, e da pertutto si troveranno cento luoghi, nei quali il senso è detto facoltà conoscitiva, e conoscenza la sensazione. Nè solamente il nome di conoscenza egli accomuna ai sensi, ma ancora tutto ciò che alla conoscenza si riferisce. Il sensibile è da lui chiamato obbietto, l'atto sensitivo rappresentazione, il determinante all'atto specie; sicchè egli giunge perfino a dire, come notammo più sopra, che il senso è una imperfetta imitazione dell'intelletto: *deficiens participatio intellectus.* Se dunque l'attribuire la conoscenza ai sensi è sensismo, non ci ha sensista più spacciato di S. Tommaso. Gli avversarii, per declinare la forza di tal conseguenza, ripigliano che S. Tommaso non intendeva propriamente di dare ai sensi la conoscenza. Ma, se tanta costanza e chiarezza di favella non basta a far capire che egli intendeva di dire ciò che veramente suonavano le parole, oggimai niuno scrittore può essere sicuro d'esser compreso da'suoi lettori; e noi avremo diritto di dire egualmente che quando Rosmini nega ai sensi la cognizione non intende propriamente di negarla.

Si dirà: ma S. Tommaso dice ancora talvolta che il senso giudica, e nondimeno è certo che egli non attribuisce alla sensazione il giudizio.

Rispondo che la cosa è diversissima. Poichè, sebbene il santo

Dottore adattandosi talvolta al parlar metaforico del senso comune, non disdegnato neppure dalle divine Scritture, afferma che il senso giudica, nondimeno in altri luoghi il nega [1]; e quando viene a spiegare filosoficamente in che consiste il giudizio per definire a qual potenza propriamente compete, insegna in chiare note che il senso ne è privo. Siane esempio il secondo articolo della quistione sedicesima nella prima parte della sua *Somma Teologica.* Quivi, dopo d'avere stabilito che la verità consiste nella conformità del conoscente colla cosa conosciuta, soggiunge che conoscere questa conformità è conoscere la verità; *unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem.* Quindi ripiglia che tal conformità non si conosce dal senso, ma dal solo intelletto, allorchè dalla semplice apprensione passa al giudizio: *Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim sensus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum et hoc facit componendo et dividendo.* Onde conchiude che la verità si trova nel senso e nella semplice apprensione dell'intelletto, ma non vi si trova come conosciuta; perchè non vi si trova conosciuta la conformità del conoscente coll'obbietto; il che avviene pel solo giudizio: *Veritas igitur potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri... Et ideo proprie loquendo veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est.*

Donde chiaramente apparisce: I, Che S. Tommaso distingue una doppia cognizione: l'una, che è un semplice apprendimento dell'oggetto, l'altra che è un giudizio; II, Che all'intelletto competono amendue, al senso la sola prima; III, Che però il senso benchè non giudichi, nondimeno apprende; IV, Che questa sua apprensione consiste nel percepire non la quiddità della cosa (il che è proprio dell'intelletto) ma il solo fatto concreto d'un esistente corporeo; V,

[1] *De substantia rei iudicare non pertinet ad sensum sed ad intellectum, cuius obiectum est quod quid est.* In IV Sentent. Dist. 12, q. 2, a. I.
Sensus non componit nec dividit. In I Perihermenias. Lez. III.
Facere affirmationem vel negationem est proprium intellectus. Sed sensus facit aliquid simile huic, quando apprehendit aliquid ut delectabile et triste. In III de Anima, lect. XII.

Che il senso benchè con questa sua apprensione si conformi all'oggetto, nondimeno non potendo riflettere sopra sè stesso per istituir paragone tra sè e l'oggetto, non può conoscere quella sua conformità; VI, Quindi, essendo che in tal conformità dimora la ragione di verità, il senso sebben possegga la verità, perchè possiede quella conformazione, tuttavia non può conoscere la verità, perchè non può conoscere codesta sua conformazione; VII, Che il possesso della verità propria del senso è quello che può competere a una semplice percezione, e quindi è analogo a quello che si trova nell'intelletto non quando giudica ma quando apprende soltanto il *quod quid est*.

Di qui è manifesto che sebbene il senso abbia una languida simiglianza coll'intellezione, *est deficiens participatio intellectus;* nondimeno se ne differenzia immensamente. Ciò non avrebbe mestieri di altra spiegazione; non pertanto, atteso lo scalpore che gli avversarii ne fanno, sarà utile dimorarci alquanto a chiarirlo ancora vie meglio.

218. S. Tommaso nella Somma contra i Gentili pone un espresso capitolo in confutazione di quelli che confondono il senso coll'intelletto: *Contra ponentes intellectum et sensum esse idem*[1], e ne ricava la diversità da quattro differenze capitalissime. La prima differenza è che il senso conosce i soli singolari, laddove l'intelletto conosce gli universali: *Sensus non est cognoscitivus nisi singularium... intellectus autem est cognoscitivus universalium.* La seconda differenza è che il senso non si stende al di là dei corpi in quanto affetti da sensibili qualità; l'intelletto all'incontro assorge e spazia per oggetti incorporei e per le scambievoli relazioni delle cose: *Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia...intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem et relationes rerum.* La terza differenza è che il senso non può riflettere sopra sè stesso e sopra la propria operazione; laddove l'intelletto esercita ogni maniera di atti riflessivi: *Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem... intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere.* La quarta differenza è che il senso riceve nocumento e dissoluzione dalla troppa attività dell'oggetto, come la vista dall'eccessiva luce; laddove l'intelletto vien anzi confortato ed avvalorato dalla prestanza ed efficacità dell'idea: *Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilis... intellectus autem non corrumpitur, quin immo qui intelligit maiora potest melius postmodum minora intelligere.*

Che se si cerca la prima radice di tutte queste differenze, essa

[1] *Contra Gentes* lib. 2, cap. 66.

dimora in ciò che il senso è potenza organica, l'intelletto inorganica: *Quaedam cognoscitiva virtus est actus organi corporalis scilicet sensus. Intellectus autem humanus non est actus alicuius organi* [1]. Quindi il primo ci è comune co'bruti, il secondo cogli Angioli. L'uno emerge dal composto, come facoltà propria dell'animale; l'altro emerge dalla sola anima come potenza propria dello spirito. Quello, separata l'anima dal corpo, non resta formalmente, ma solo in radice; questo non solo rimane dopo morte, siccome di per sè indipendente dagli organi, ma acquista un modo di operare più efficace e più sciolto.

Ecco l'immenso divario del senso dall'intelletto, senza bisogno di snaturar l'uno per difendere la dignità dell'altro. Gli avversarii sono veramente piacevoli, allorchè per dimostrare che più non si distinguerebbe il senso dall'intelletto, se anche al primo si concedesse un grado di conoscenza, ne arrecano per ragione che la conoscenza è dote dell'intelletto. E perchè non dicono in egual modo che non dobbiamo concedere alle creature alcun essere, giacchè l'essere è proprio di Dio? L'appartenere una dote ad un essere superiore non impedisce che competa altresì in modo essenzialmente diverso ad un essere inferiore. Altrimenti la vita non potrebbe competere alle piante, perchè compete agli animali. Avvertano bene che i falsi principii hanno applicazioni ed inferenze non di rado imprevedute a quei medesimi che li propugnano.

Ma se la conoscenza si percepisce come genere che si divida in intellettuale e sensibile, è tolta, soggiungono, ogni differenza di natura tra l'intelletto e il senso, e questo sarà inizialmente identico a quello. Chi son costoro che muovono una tale difficoltà? Quelli stessi che sostengono contro la piena de'teologi che *l'essere* è univoco a rispetto di Dio e delle creature, e che però può considerarsi come genere in ordine all'uno e alle altre. Qual sarebbe l'illazione da trarsi da queste due sentenze congiunte insieme? Valga almeno una tal considerazione a disingannarli, se essi procedono, come mi giova credere, in buona fede. L'animale, secondo i filosofi, è concetto generico pei bruti e per l'uomo; ne segue forse che il bruto non si divaria di natura dall'uomo, ma sol di grado? Le differenze, per cui le specie distinguonsi, non riguardano le qualità ma l'essenza; e travolgerebbe ogni sana ontologia chi sostenesse il contrario.

E tanto basti intorno alle obbiezioni degli avversarii; perciocchè

[1] S. TOMMASO *Summ. Th.* 1. p. q. 85, a. I.

quanto all'altra cosa che dicono: il sensibile non doversi chiamare *obbietto* ma *estrasubbietto*, essa non avrebbe altro male che la novità d'un vocabolo. Nondimeno non è da accettarsi, perchè non si dee dare lo sfratto senza ragione alle voci già invalse; e la denominazione di obbietto se compete all'inteso, non si vede perchè non debba competere altresì al sentito; quando anche il sentito è cosa distinta e contrapposta al senziente, col quale è in relazione per l'atto stesso della sensitiva conoscenza. Che se dal senso non viene conosciuto come contrapposto, ciò non prova che non sia obbietto, ma solo che non venga ravvisato per tale; come appunto la creatura può essere conosciuta, senza essere riguardata sotto siffatta relazione; nè per questo cessa di essere o di appellarsi creatura.

ARTICOLO VIII.

Dell'idea dell'Ente.

219. Veniamo ora alla *terribile idea dell' ente*, secondo che la chiama il Rosmini [1]; nella quale è posto il principio e come il perno di tutto il sistema. Essendo essa tale, bisogna che ce ne formiamo un concetto il più che si possa chiaro e distinto. Noi il faremo seguitando le tracce medesime dell'Autore.

Chi leggesse il solo *Saggio sull'origine dell'idee* acquisterebbe di quell'ente un'assai modesta contezza. Esso gli apparirebbe come la semplice possibilità o non ripugnanza delle cose appresa in astratto; e quantunque alcune volte è reso sinonimo di *esistenza* e di *prima azione*, tuttavia non si fa uscire dalla sfera di una schietta idealità. Le frasi più splendide adoperate quivi per illustrarlo ci sembrano quelle, con le quali volendosene definire la natura si dice: « *L'essere ideale*, l'*idea*, è un'entità verissima e nobilissima; e noi abbiamo veduto di quai sublimi caratteri ella vada fornita [2] ». Siffatti caratteri erano l'universalità, la necessità, l'eternità, l'immutabilità. Caratteri certamente illustri, ma che nondimeno vengono assai attenuati da un'altra proprietà di quell'ente, ciò è dire dalla sua *perfetta indeterminazione;* la quale, non potendo competergli se non in quanto esso è appreso dalla mente, fa sì che quei caratteri sieno

[1] « Quest'idea terribile, che è tutto il nodo della nostra quistione ». *Nuovo Saggio*. Vol. II, Sez. V, pag. 1, c. III, a. III, § I.
[2] Ivi cap. V, a II, § III. *Osservazione IV*. Natura dell'*essere ideale*.

logici e negativi, come spiegheremo a suo luogo. Anzi stando al *Saggio* potrebbe anche rivocarsi in dubbio se quell'idea sia del tutto semplice. Imperocchè, sebbene l'Autore la chiami semplicissima ed incapace di ulteriore resoluzione, nondimeno ei trova in essa due elementi: la *possibilità e un qualche cosa indeterminato a cui la possibilità si riferisce* [1]. Ed affinando poscia vie meglio l'analisi scioglie questi due elementi in tre, che sono: *un qualche* cosa, *l'idealità*, *l'indeterminazione* [2]. Onde, come dicemmo, l'idea dell'ente in questa prima opera del Rosmini non assorge a molta altezza; ed è soltanto alla fine del secondo volume, che l'Autore fa un piccol cenno di volerla assai più sublimare, dicendoci che tra tutti i savii moderni il Malebranche fu quegli che meglio conobbe l'importanza dell'*idea dell'essere* [3]. Non così nel *Rinnovamento*. Quivi il Rosmini, o scosso dalle obbiezioni del Mamiani, o sospinto da più mature meditazioni, vide il bisogno di meglio aggrandire il contenuto di quell'idea per conservarle la fecondità che le avea attribuito. Il perchè egli prende un linguaggio più risoluto, e ci fa sentire spiegatamente che tutte le idee, per infinite che sieno, preesistono in quella prima idea dell'ente, benchè in modo indistinto. Egli la rappresenta come la punta d'una piramide ideale, che nella sua semplicità vale per tutte le altre idee, cui essa accoglie in seno ed abbraccia e in loro si moltiplica mediante distinzioni e determinazioni diverse [4]. In lei si trovano *i più manifesti divini caratteri dell'infinità, dell'eternità, della superiorità a tutte le cose, dell'autorità suprema* ec. *Di che conchiusi dover esser cosa appartenente solo alla Divinità* [5].

[1] *Nuovo Saggio*, v. II, pag. 29.

[2] « Riassumendo l'analisi da noi fin qui fatta di questa idea, noi abbiamo « trovato che quest' idea contiene tre elementi indivisibili tra loro e connessi « per sì stretto nodo che l'uno sta dentro l'altro, nè l'uno si può pensare senza « pensare ad un tempo l'altro, cioè 1. un *qualche cosa* (ente), 2. la semplice « *idealità* di questo qualche cosa, di questo ente, 3. l'indeterminazione ». Ivi pag. 38.

[3] *Conclusione* capitolo II.

[4] « Io dunque osservai e vidi le idee meno generali contenersi indistinte « nelle più generali. Di qui mi feci accorto che distribuendo le idee pirami- « dalmente, prima le più particolari e moltiplici, e sopra queste le meno parti- « colari e minori eziandio di numero, si dovea necessariamente salire ad una « idea prima che formasse la punta della piramide: e si dovea trovare che essa « valeva per tutte: essa dovea abbracciar nel suo seno e stringere tutte le al- « tre; dovea esser quella appunto che mediante distinzioni e determinazioni in « tutte le altre si moltiplicasse ». *Il rinnovamento della Filosofia in Italia* ecc. lib. III, cap. XLII.

[5] Ivi.

Che se essa è da noi veduta in modo limitato, ciò non toglie che considerata obbiettivamente, in quella parte che noi ne vediamo e non nella limitazione con la quale la vediamo, possa dirsi *lume increato* e *veramente divino* [1]. Anzi niente vieta che essa si appelli il *Verbo di Dio*, purchè non si prenda nella sola forma ideale che a noi presenta, ma in quanto si trova congiunta e essenzialmente identica colla realità assoluta [2]. Qui peraltro a non togliere abbaglio vuolsi avvertire che quell'idea benchè dotata di sì nobili prerogative, nondimeno non è Dio; stantechè l'Autore soggiunge che vedendola *non si può dire con esattezza che noi veggiamo Dio* (*l'essenza divina*) *nella vita presente*; *perocchè Dio non è solo l'essere ideale, ma è indisgiungibilmente reale-ideale. Ciò che noi veggiamo però è un'appartenenza di Dio, e completandosi acquisterà la forma di Dio* [3]. Quell'idea, finchè resta nell'intelletto divisa da ogni realità ed attività, perdurando nello stato di puramente conoscibile, non è che un *cotale iniziamento dell'essere completo; giacchè l'essere non si compie nella sua entità metafisica se non mediante le due forme insieme accoppiate della idealità e della realità* [4].

Qui pare manifestamente che il Rosmini, per ingagliardire ed impolpare l'idea dell'ente, siasi volto alla teorica della visione diretta e immediata degli eterni esemplari; ed a questa opinione mostrò nelle opere susseguenti di sempre più accostarsi, massimamente dopo che varii scrittori gli opposero l'idealismo come conseguenza del suo sistema. Egli avea detto nel *Nuovo Saggio* che l'idea dell'ente abbracciava ogni cosa, perchè il solo nulla non è ente [5]. Ciò dovea intendersi quanto alla sola idealità. Ora egli nell'*Introduzione* ci fa sentire che è sempre lo stesso essere che si trova tanto nella forma ideale, quanto nella reale [6]; e che esso per legge di *sintetismo* non

[1] « Perciò più propriamente direbbesi che l'*essere*, in quanto è veduto da « noi così limitatamente, può ammettere l'appellazione di lume creato, anzi « che d'increato. Ma considerato solo in quella parte che noi veggiamo e non « nella limitazione sua, egli è oggettivo, increato, assoluto, veramente divino». Ivi.

[2] « Distinguendosi appunto nell'essere realmente due forme o modi primor- « diali, che io chiamo la *realità* e l'*idealità*, l'essere reale e l'essere ideale; « niente vieta che l'essere ideale, la conoscibilità essenziale, in quanto si trova « congiunta e identica essenzialmente colla realità assoluta, appellisi il *Verbo* « *di Dio* ». Ivi.

[3] Ivi.

[4] Ivi.

[5] N. S. vol. II, pag. 197.

[6] « Dico che l'*essere identico* si trova tanto nella idealità, quanto nella rea-

può esistere sotto dell'una senza che esista ancora sotto dell'altra [1].

220. Queste cose, benchè dette in astratto, lusingano colla loro splendidezza; nondimeno nel farsene l'applicazione e nel combinarle tra loro riescono imbarazzanti. Io non intendo farne qui un esame compiuto; ma solo ne toccherò di passata alcuna cosa.

I. Quell'idea dell'ente dovrebbe valere a farci concepire ed affermare l'esistenza reale delle cose, quando non ne contiene che la sola possibilità o idealità. Ciò non sembra possibile. L'Autore a persuader che sia tale ci fa sentire nell' *Introduzione* che *nell'ideale c'è tutto ciò che nel reale*. Ciò potrebbe forse confortare più d'uno. Ma l'Autore stesso soggiunge subito: *meno la realità* [2]. Questa giunta ci guasta ogni cosa; perchè la realità era quella che noi cercavamo nell'ente ideale per poterla attribuire alle cose esistenti, ed essa appunto è quella che manca.

II. L'Autore stabilisce che l'ente ideale in Dio s'identifica con Dio, e nondimeno a noi apparisce come diverso: « Il fondo delle « idee tutte ho detto essere l'*ente ideale* e questo *è in Dio*, *e in Dio* « *è Dio stesso;* sebbene a noi naturalmente non ci apparisca come « divina sostanza [3] ». Ma come avviene ciò, se quella forma ideale, che a noi riluce, è quella stessa che si trova in Dio; e perciò è dotata di divini caratteri? Avviene, dice il Rosmini, in virtù d'astra-

« lità, ma in altro modo. Sia dunque che l'*essere* si prenda nella sua forma « *ideale*, o che si prenda nella sua forma *reale*, egli è *verissimamente ed è* « *sempre lo stesso essere* ». Introduzione alla filosofia, p. 421.

[1] « Quando si considera l'ente in tutta la sua estensione, allora si scorge « che egli ha un ordine intrinseco ammirando ed immutabile, di cui l'Ontologia « copiosamente ragiona. Da quest'ordine si raccoglie fra le altre la legge del « *sintetismo dell'ente;* la quale si manifesta in mille modi, ma principalmente « mediante questa verità, che l'ente non può esistere sotto una sola delle tre « forme se non esiste anche sotto le altre due ». *Introduzione*, pag. 321.

Ivi pure a pagina 146 avea detto: « Altro è il dire che il reale abbia una « relazione essenziale coll'idea, un *sintetismo ontologico;* altro è il dire che « da que'due elementi si deva, si possa rimovere la dualità, concentrandoli in « un solo. Come abbiamo già detto innanzi, *il reale è indivisibile dall'idea*, e « insieme distintissimo; perchè quell'essere che è nell'uno, è identicamente « nell'altro, ma non sotto la stessa forma, nè alla stessa condizione; tale es- « sendo l'immutabile natura ed eterna dell'essere che nella sua perfettissima « unità in due forme distintissime si ritrovi ».

[2] « Ripeto che nell'ideale c'è tutto ciò che nel reale, *meno la realità;* e « nel reale c'è o ci può essere tutto ciò che nell'ideale, meno la idealità ». *Introduz.* pag. 422.

[3] Rinnovamento p. 633. Pare che secondo lui in Dio quest'ente sia il Verbo eterno, poichè dice: « La conoscibilità dell'essere in Dio è il Verbo divino ». *Rinnovamento*, p. 642.

zione. Egli si propone questa difficoltà: « L'ente ideale, qual ri-
« splende per natura nella mente umana, è un'*appartenenza* di Dio.
« Ma ogni appartenenza di Dio è Dio. Dunque il vostro essere
« ideale è Dio ». Alla quale obbiezione così risponde: « Distinguo
« la minore. Ogni appartenenza di Dio, è Dio, se la si considera in
« Dio, e non la si precide da tutto il resto che forma la Divinità,
« concedo; se la si precide dal resto che forma la Divinità, nego [1] ».
Ma, di grazia, chi eseguisce codesta astrazione? L'intelletto nostro,
o Dio stesso? Se l'intelletto nostro, converrebbe che già antecedèn-
temente si percepisse da noi Dio in concreto; giacchè il medesimo
Rosmini ci fa sapere che *astrarre o separare qualche cosa da un tutto
non si può, se non si possiede prima il tutto, dal quale si separa e
recide la parte che si vuole* [2]. Dunque acciocchè noi potessimo men-
talmente dividere dall'ente semplicissimo, che è Dio, quell'ap-
partenenza della *forma ideale* dalle altre due, dovremmo anteceden-
temente pensar Dio tutto intero; giacchè, come egli dice, *è nel-
l'idea che noi facciamo l'astrazione.* Or questa percezione di Dio
nella sua integrità e, diciam così, concretezza non è in noi; perchè,
come il Rosmini confessa, questo sarebbe un *assurdo teologico* [3].
Dunque è impossibile che quell'astrazione si faccia dalla mente no-
stra. Si dirà che essa vien fatta da Dio? Ma in tal caso sarebbe da
spiegare come succede codesta operazione; per cui Iddio distingue
in sè ciò che non è distinto, e dopo averlo distinto lo fa passare
colla medesima distinzione nella mente nostra. Oltre a che il Ro-
smini in cento luoghi nell'assegnar la ragione di quella distinzione
non ricorre mai all'azione divina, ma alla sola limitazione della
mente nostra. « Il non potersi applicare il nome di Dio all'essere
« ideale, che noi naturalmente veggiamo, non fa sì che egli sia per-
« ciò diverso da Dio in sè stesso, ma solo che a noi appaia di-
« verso, attesa la limitazione nostra [4] ». Intorno a che ci ricorre
all'animo anche questa difficoltà, che la limitazione dell'intelletto
sebben possa fare che una cosa ci apparisca *meno* di quel che è,
nondimeno non pare che possa farcela apparire *diversa*, se non per
errore o inganno.

III. Le tante prerogative che si attribuiscono all'ente ideale non
so come sieno conciliabili con ciò che si dice in più luoghi, il giu-

[1] Appendice al volumetto delle dodici lezioni stampato in Lucca per cura del sig. Paganini, e intitolato: *Gioberti e il Panteismo.*
[2] *Nuovo Saggio* vol. II, sez. V, p. 4, c. 4, a. 4. pag. 197.
[3] *Introduzione* ecc. pag. 423.
[4] *Introduzione* ecc. pag. 424.

dizio intorno alla sussistenza reale delle cose create consistere nell'affermare l'identità tra loro e quell'ente. « Che cosa è percepire « un sentimento sostanziale? È identificare il reale (sentimento) « coll'essenza dell'essere intuito dall'intelletto [1] ». « Conoscere « l'esistenza di un ente reale è il medesimo che affermare una specie « d'*identità* fra l'essenza dell'ente e l'attività che nel sentimento si « manifesta [2] ». Lo stesso avea detto sovente eziandio nel *Nuovo Saggio.* Siane esempio questo passo: « Ciò che s'identifica alla *forma* « della cognizione è la *materia* della cognizione... e questa cogni- « zione succede appunto con un atto, mediante il quale ella (la « materia) *s' identifica colla forma...* Lo spirito in tal fatto non fa « che considerare quella materia relativamente all'essere e vederla « nell'essere contenuta... Per tal modo ella ha ricevuto... una re- « lazione, una forma, un predicato che non avea prima, e in questo « predicato consiste la sua *identificazione coll' essere*, poichè si pre- « dica di lei l'essere [3] ».

Questa maniera di spiegare la conoscenza delle cose reali per l'applicazione di una forma unica, insignita di caratteri così diversi da quelli che in esse si avverano, non so se possa valere a darci scienza delle medesime. Imperocchè la verità della cognizione consiste nel rappresentarci le cose secondo che esse sono in loro stesse. Ora le cose singole, componenti l'universo, certamente non sono per la partecipazione d'una essenza comune ed identica, che si diversifichi in virtù di semplici modi e gradi e limiti di realizzazione particolare; ma ciascuna ha il suo proprio essere individuato e distinto da quello delle altre. Quest'essere potrà apprendersi dalla mente sotto un sol concetto formale, in quanto le cose tutte si convengono tra loro in ciò che hanno una qualche realità per cui si differenziano dal nulla. Ma un tal concetto formale è uno per semplice astrazione della mente, la quale considera in un obbietto la ragione di essere in quanto tale, prescindendo dalle differenze peculiari che lo determinano in quella data specie e in quel dato individuo. All'essere così concepito non si attribuiscono proprietà nè simili nè opposte a quelle che si trovano nei sussistenti reali, ma bensì si astrae dalle une e dalle altre; nè in ciò si commette alcun abbaglio, perchè, come accortamente disse Aristotile, *abstrahentium non est mendacium.* Si tratta di una mera veduta del-

[1] *Psicologia*, vol. I, pag. 154.
[2] Sposizione del sistema, fatta dallo stesso Rosmini e inserita nell'ultimo volume della *Storia universale* di Cesare Cantu'.
[3] *Nuovo Saggio*, vol. III, pag. 110.

l'animo, d'un mero concepimento ideale; e niente vieta che si concepisca una ragione, senza badare ad un'altra. Onde allorchè in virtù d'un giudizio si viene poi ad attribuire agli oggetti esistenti l'ente così appreso, non si congiunge con essi niente che contrasti alla loro natura. Lo stesso non può dirsi, quando all'ente, il quale, come osservò S. Tommaso, si predica sostanzialmente delle cose, si concedono doti così singolari, come son quelle di cui il sistema ragiona. Attribuita ad esse l'essenza dell'ente che da noi si concepiva, uopo è attribuir loro altresì i caratteri proprii di quell'essenza.

IV. Il professor Carlo Sola avea mossa al Rosmini la seguente obbiezione: « Stabilito che sia una volta non esservi più che una « sola idea... ed unificate tutte le essenze ossia le idee in questa « *una idea*, facilissimamente allora saremmo portati a sospettare o « anche ad indurre che l'*essere infinito reale è il solo essere reale*, la « sola sostanza, della quale tutto il mondo e i suoi fenomeni non « sono altro che manifestazioni diverse o forme che egli viene as- « sumendo [1] ». Il Rosmini gli risponde che questa conseguenza si evita osservando la gran divisione che il suo sistema pone tra l'essere ideale e l'essere reale. Giacchè l'essere ideale come necessario ed eterno viene a ridursi in Dio, laddove in Dio non possono ridursi i contingenti reali [2]. Nondimeno a dispetto dell'accennata divisione la mente non si acqueta, perchè ricorda che le cose giusta il sistema non hanno altro predicato di essere se non quello che nasce dall'applicazione ad esse fatta dell'ente ideale. Oltrechè il Rosmini in molti altri luoghi ci dice che l'essere è identico tanto sotto la forma ideale quanto sotto la forma reale. Siane esem-

[1] *Introduzione alla filosofia razionale*, pag. 137. Biella 1842.

[2] « Niun altro sistema, a me pare, pone più gran divisione fra l'*essere* « *ideale* e *l'essere reale*. Ora *l'essere ideale* è necessario ed eterno, quando « all'opposto l'essere reale non è essenzialmente necessario ed eterno, aven- « dovi un mondo contingente e soggetto alla limitazione del tempo. Ora essendo « *l'essere ideale* essenzialmente necessario ed eterno, ne viene ch'egli debba « ridursi in Dio, ed essendovi in Dio un'unità perfetta, niuna maraviglia è, « che anche nell'essere ideale si trovi un'unità perfettissima; cioè che tutte le « idee si riducano ad una sola. Se fra le idee ci fosse una real distinzione, ci sa- « rebbe in Dio, il che pregiudicherebbe alla divina semplicità. All'incontro « l'essere reale contingente non potendosi ridurre in Dio, nè pure esige l'unità « e la semplicità propria del mondo ideale e divino... Di qui risulta, che dal- « l'unicità, che si trova nelle idee, non si può argomentare all'unicità delle « cose esterne contingenti, perocchè l'essere ideale è tanto distinto dall'essere « reale e contingente, quanto è distinto Iddio dalle creature. *Introduzione*, « pag. 426.

pio la risposta al sig. Barone: « Dico che l'essere identico si trova « tanto nella idealità quanto nella realità, ma in altro modo. Sia « dunque che l'essere si prenda nella sua forma ideale o che si « prenda nella sua forma reale, egli è verissimamente e sempre il « medesimo essere. Convien dunque con somma diligenza meditare « sulla diversità che ha l'essere in queste due forme, nelle quali si « presenta, e nell'una delle quali non è più nè meno che nell'al- « tra [1] ». Come si accordino insieme in filosofia siffatte affermazioni io non giungo a comprendere. Ne rimetto perciò il giudizio ai più sapienti. Quel che nondimeno ritengo come certissimo si è che l'illustre e pio Autore le proferì in tutta buona fede.

ARTICOLO IX.

Si discutono le prove del sistema.

221. L'argomento fondamentale, a cui assiduamente il Rosmini si appoggia in tutte le dimostrazioni che tesse, si è l'imbroglio in che, senza l'idea innata dell'ente, si troverebbe l'animo nostro per ispiegare l'origine della conoscenza. Spiegare l'origine della conoscenza, egli dice, vale altrettanto che spiegare l'origine delle idee generali. Ora le idee generali non possono esser tutte acquisite; perchè l'idea generale non può formarsi se non mediante un giudizio, ed ogni giudizio presuppone un'idea generale.

Come ognun vede, tutta la forza di questa prova consiste in quella proposizione, che l'idea generale non può formarsi se non mediante un giudizio. Or essa è talmente falsa, che la contraria dee anzi aversi per vera, cioè niuna idea generale potersi formare in virtù del giudizio. E la ragione ne è perchè il giudizio è sintesi, e l'idea generale non può formarsi se non per analisi. Lo stesso Rosmini contra suo grado il confessa là dove volendo conciliare la sua dottrina con quella di S. Tommaso si fa uscir di bocca che ad aver l'idea universale bisogna rimuovere non pure il giudizio della sussistenza, ma altresì le condizioni individuali dell'oggetto [2]. Ma io

[1] *Introduzione*, pag. 421.

[2] « Le sensazioni o immagini (*phantasmata*) vengono unite coll'*idea dell'ente* « e col *giudizio* della sussistenza della cosa: quindi si fa la *percezione intel-* « *lettuale*, determinata agl'individui percepiti, appunto mediante le sensazioni « (*phantasmata*). Or è da questa percezione intellettuale che si può cavare le

non voglio entrare qui in tale discussione per non allontanarmi dall' assunto, che è di vedere solamente se le prove recate dal Rosmini valgano o no a persuadere la tesi. Supponiamo adunque che il giudizio sia capace di formar l'idea generale; come prova il Rosmini che esso la formi in effetto, e che tal formazione non proceda per altro mezzo? Ecco la sua argomentazione: « È facile cosa osservare che « la mente umana non può formarsi un'idea generale se non in uno « di questi due modi: o coll'astrazione, o con un giudizio. Col« l'astrazione noi possiamo trarre un'idea generale da un'idea par« ticolare, facendo col nostro spirito sopra quest'idea particolare le « seguenti operazioni: 1.° la scomposizione di lei nei due elementi, « de' quali ella si compone, cioè *a*) nel comune, *b*) e nel proprio; « 2.° l'abbandono del proprio; 3.° la fissazione della nostra atten« zione sopra le sole *note comuni*, le quali sono appunto le idee ge« nerali che noi cerchiamo. Ora si osservi 1.° che tutte queste tre « operazioni del nostro spirito, facendosi da noi sopra un'idea par« ticolare, si esercitano sopra un'idea che già è in noi, ondechè « l'abbiamo acquistata; 2.° quindi esse non sono rivolte ad altro fi« ne che ad osservare la nota o idea comune sola ed isolata, non « già a farla esistere o ingenerarla nello spirito nostro. Ma per os« servare l'idea comune e generale che si afferma contenersi nelle « nostre idee particolari bisogna supporre che in esse idee parti« colari ella già si contenga: perciocchè altrimenti noi non la ci po« tremmo osservare giammai, nè fermare in essa la nostra atten« zione, ov'ella già non ci fosse. La via dunque dell'*astrazione* non « vale punto a spiegare il modo onde noi ci formiamo le idee *co« muni* e *generali*, come si è creduto da certe scuole di filosofia [1] ».

Quest'argomentazione più brevemente può proporsi così: Se l'idea generale non fosse formata dal giudizio, dovrebbe formarsi dall' astrazione. Ora l' astrazione non è capace di formarla. Imperocchè a far ciò essa dovrebbe in una previa idea separare la nota comune dalle note particolari. Dunque dovrebbe supporre un'altra idea, di cui ci resterebbe poi a cercare l'origine; e di più dovrebbe supporre in siffatta idea già esistente la nota comune, val quanto dire dovrebbe supporre già bella e formata l'idea generale.

222. Come è chiaro, il fondamento ultimo della prova si è ridotto

« idee specifiche delle cose (colla doppia specie di astrazione, colla prima si « astrae il giudizio che si riferisce agl' individui, colla seconda anche le *condi« zioni individuali)* e si hanno così le *idee* universali pure ed isolate ». *N. S.* Vol. II, pag. 82.

[1] *Nuovo Saggio*, vol. I, pag. 12.

all'impossibilità di formar l'idea generale per via di astrazione; e quest'impossibilità si appoggia a due ragioni: l'una che l'astrazione presuppone una previa idea, l'altra che presuppone la nota comune. Ora di queste due ragioni la prima è falsa; la seconda è equivoca. È falsa la prima, perchè all'astrazione, di cui qui si tratta, non è necessario che vada innanzi un'idea, ma basta che vada innanzi la semplice sensazione o il semplice fantasma. È equivoca la seconda, perchè la preesistenza della *nota comune* può intendersi o quanto alla semplice *nota* che si appella comune, o quanto all'*intenzione* ancora di *comunanza*. Se s'intende nel primo modo, è vero che l'astrazione suppone la *nota*, che per opera sua dee divenire comune; ma tal nota è supposta veramente nell'obbietto offerto dalla cognizione sensitiva, la quale, come dicemmo, precede all'atto astrattivo. Se poi s'intende nel secondo modo, è falso che l'astrazione dee supporre la *nota comune*, cioè la nota già fregiata della universalità e comunanza; essendo appunto questa universalità e comunanza ciò che vien largito alla *nota* da essa astrazione [1].

Dichiariamo con la maggior brevità che potremo queste risposte; giacchè la loro più ampia spiegazione spetta alla seconda parte del presente libro. Allora sarebbe mestieri che all'astrazione precedesse un'idea, quando si trattasse di astrazione secondaria appartenente all'ordine riflesso della conoscenza. Ma ora qui non si tratta di essa; si tratta bensì dell'astrazione primitiva e diretta che riguarda la prima formazione delle idee. Per codesta astrazione è necessario solamente presupporre una conoscenza concreta dell'oggetto; giacchè, come più sopra dicemmo, è impossibile che lo spirito operi intorno a ciò che non gli è presente, e che sciolga un composto da lui in

[1] Questa distinzione è tolta a verbo da S. Tommaso, il quale a una simile difficoltà risponde appunto così: *Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color, qui videtur sine odore; manifestum est quod color qui videtur non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsum abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo speciei et non individualium principiorum.* Summa Th. I. p. q. 85, a. 2 ad 2.

niuna guisa posseduto. Ma questa previa conoscenza non è uopo che sia nell'intelletto, basta che sia nel senso e nell'immaginazione. Però essa non si denomina idea, la qual voce è ristretta alla sola conoscenza intellettuale; ma si denomina percezione sensitiva o fantasma, secondo che si riguarda l'atto del senso o della fantasia. Certamente lo spirito umano non può operare se non ha dinanzi la materia della sua operazione; val quanto dire nel caso nostro non può astrarre, se non ha appreso il subbietto intorno a cui dee esercitare l'atto astrattivo. Ma quest'apprensione egli l'ha per mezzo de' sensi e della immaginativa; e però S. Tommaso ci dice che alla formazione delle idee i sensi concorrono come causa materiale, perchè porgono la materia intorno a cui versa l'operazione dell'intelletto [1].

223. Dirai: L'atto astrattivo appartiene all'intelletto. Dunque all'intelletto dee esser presente il soggetto, sopra cui quell'atto si esercita. Ora una cosa non è presente all'intelletto, se non in quanto è da esso percepita. Dunque all'astrazione dee precedere la percezione intellettiva, val quanto dire un'idea.

Rispondo: Dobbiamo guardarci da quell'errore, sì facile ad incorrersi, di personificare le potenze dell'anima, concependole quasi altrettanti esseri sussistenti che operino ciascuno da sè e per conto proprio. Uno è l'operante in noi, cioè il nostro spirito; e le potenze, di cui egli è fregiato, non sono che strumenti di cui esso si vale per operare. Onde S. Tommaso giustamente avverte a proposito dell'intelletto che *intelligere proprie loquendo non est intellectus, sed animae per intellectum* [2]. Le nostre facoltà operative sono distinte tra loro; ma hanno unità nella radice, da cui rampollano, e nel subbietto a cui tutte appartengono. Stante l'unità di questo subbietto, ogni qualvolta un oggetto è accolto in una potenza, per ciò stesso è reso presente a tutte le altre facoltà capaci di operare intorno al medesimo. Non ci è bisogno di nuova unione; l'unione richiesta è già data in virtù dell'identità dello spirito a cui tutte le potenze appartengono.

Acciocchè la volontà si muova ad appetire il bene, è certamente necessario che l'obbietto, a cui essa dee tendere, le sia fatto presente. Ma come avviene ciò? Forsechè in quanto quel bene si percepisce dalla stessa volontà, quasi ella fosse potenza conoscitiva?

[1] Vedi l'articolo sesto della quistione ottantesimaquarta nella prima parte della Somma teologica; *Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus.*

[2] Qq. Disp. Q. *De veritate* q. X, art. IX.

No, certamente. L'obbietto le è fatto presente per ciò solo, che è appreso dall'intelletto. Lo stesso dicasi dell'astrazione: l'obbietto è fatto presente alla virtù astrattiva per ciò stesso che è percepito dal senso.

Ripiglierà taluno: Ma come l'intelletto può applicare all'oggetto la sua virtù astrattativa, se prima nol percepisce egli stesso?

Rispondo: Allora è necessario che l'intelletto stesso percepisca l'oggetto a cui dee applicare la virtù sua, quando trattasi di un atto riflesso e deliberato; non già quando trattisi di un atto diretto, al quale ci moviamo non per elezione di volontà, ma per determinazione di natura. Ha luogo qui ciò che il Rosmini non bene afferma del suo giudizio primitivo. Si avea egli mossa l'obbiezione che, non essendo il soggetto d'un tal giudizio conosciuto dall'intelletto, questo non potea applicargli il predicato. Al che risponde in questa guisa: « Perchè si dice che il predicato ed il soggetto non si possono unire in « giudizio, se prima entrambi non sono conosciuti? Perchè si sup- « pone che il principio che gli unisce sia l'intelligenza ossia la vo- « lontà intelligente, come avviene nella massima parte de' giudizii; « ed è indubitato che l'intelligenza non unisce due termini, se non « a condizione di prima conoscerli. Ma non potrebbe egli essere che « quello che unisce i due termini non fosse l'intelligenza, ma fosse la « stessa natura? Questo è appunto quello che avviene nel caso di cui « si tratta; perocchè l'essenza dell'ente e l'attività sentita non vengono « già uniti dalla nostra intelligenza; ma dalla nostra natura, come « abbiamo detto: quella unione dipende dall'unità del soggetto e dal- « l'identità dell'*essere conoscibile* e dell'*essere attivo*[1] ». Tutto questo discorso si trasferisca al caso nostro. Perchè si vuole che l'intelletto percepisca prima l'oggetto a cui dee applicare la virtù astrattiva? Perchè si suppone che il principio, il quale determina quell'azione, sia l'intelletto stesso, o meglio la volontà illuminata dall'intelletto. Ma non potrebbe un tal principio essere la stessa natura? Questo appunto accade nel caso presente. Imperocchè la virtù astrattiva non è applicata al fantasma dall'intelletto o dalla volontà, ma dalla nostra natura. Quell'applicazione dipende dall'unità del soggetto, che è senziente insieme ed astrattivo, e dall'identità dell'oggetto che è insieme sentito ed astraibile; giacchè il medesimo essere, che come particolare è appreso dal senso, si porge all'astrazione dell'intelletto.

Se ben si riguarda, ricorre in quest'obbiezione il medesimo er-

[1] *Introduzione alla filosofia*, pag. 276.

rore di personificare le potenze dell'uomo. Non sono le potenze che operano, ma l'uomo per mezzo di esse. Uno è l'operante in noi, ed uno il paziente. Il nostro operare poi è una specie di reazione verso l'oggetto che ci ferisce. Un oggetto esercita un'impressione sopra gli organi animati del nostro corpo. Il composto umano (giacchè esso è che riceve quell'azione) reagisce; e, attesa l'unità del suo essere, reagisce con tutte le potenze capaci di operare intorno a quell'oggetto, con ordine nondimeno ed armonia tra di loro. Egli dunque, sensitivo ed intellettivo ad un tempo, reagisce colle facoltà sensibili ed intellettuali, operanti ciascuna secondo la propria indole. Col senso apprende l'oggetto, ma l'apprende come semplice fatto. Coll'immaginazione ne forma il fantasma, cui ritiene presso di sè anche dopo che l'oggetto si allontana. Coll'intelletto ne percepisce la quiddità, astraendo da'suoi caratteri individuali e concreti. In quest'ultimo atto ci ha due azioni simultanee di tempo, ma l'una susseguente all'altra per solo ordine di natura. Esse sono lo sceveramento della quiddità da'suoi peculiari caratteri, e la intellezione della medesima sotto questa sua forma astratta. Quindi è che l'astrazione si dice previa alla intellezione, quantunque le sia contemporanea nel fatto.

224. E qui vuole osservarsi che quel che noi diciamo del principio, da cui dipende l'astrazione, non può dal Rosmini applicarsi al giudizio ch'egli noma primitivo; essendo grandissima pei due casi la differenza. A certificarsene basti riflettere che l'astrazione è un'analisi, laddove il giudizio è una sintesi. Per l'analisi dee presupporsi il composto; e il composto è da noi presupposto nella cognizione sensitiva e nel fantasma che rappresentano l'obbietto in concreto. Per la sintesi deono presupporsi i termini da congiungersi, e questi dal Rosmini non sono presupposti; giacchè la sensazione, che dovrebbe dare il soggetto, non è per lui conoscenza. Onde il soggetto, in quanto conoscibile, sarebbe dato da un atto del nostro spirito; e però noi contempleremmo in tal caso un'opera delle nostre mani. Il giudizio creerebbe a sè stesso uno dei termini da cui dee risultare, e precisamente quello di cui affermasi l'esistenza. Il simile non può dirsi dell'astrazione; la quale di per sè non è atto conoscitivo, ma previo, logicamente almeno, all'atto conoscitivo; nè produce la cosa che apprendesi, ma solo una condizione sotto cui essa si apprende. E di vero l'astrazione non serve ad altro, che a dare universalità al conoscibile. Ora l'universalità non è l'oggetto, ma un modo dell'oggetto. Essa non è ciò che vien percepito o affermato dalla mente nel suo atto diretto; ma è solo una precisione ideale, che si fa nell'og-

getto senza che sia appresa o affermata nel medesimo. Ciò, che si apprende ed afferma nell'oggetto, è la quiddità od essenza, e questa si avvera in lui realmente, comechè senza l'astrazione che le viene dall'intelletto.

Le cose, che compongono l'universo, sono veri enti, vere sostanze, vere piante, veri animali. Esse hanno relazioni tra loro ed esercitano le une sopra le altre vera influenza. Benchè limitate e concrete nella loro individuale esistenza, esse sono tuttavia copie realizzate delle idee eterne di Dio; e però hanno virtù di riprodurne la simiglianza, dovunque trovino un soggetto capace di riceverla. Così lo specchio, verbigrazia, è atto a riflettere nell'occhio del riguardante l'immagine del corpo luminoso da'cui raggi è percosso. L'anima umana è appunto un tal soggetto; e sebbene, come ultima tra le intelligenze, destinata ad informare un organismo, non partecipa fin da principio delle idee in atto, ma solo in potenza; è ciò non ostante ripiena di virtù intellettiva capace d'apprendere la quiddità delle cose che a lei si presentano. Una tal presentazione originariamente le vien fatta dal senso e dall'immaginativa. L'uomo, dotato com'è di senso, di fantasia, e d'intelletto, opera con tutte e tre queste potenze intorno a un medesimo obbietto. Il senso si tira dietro la fantasia in virtù dell'unità del subbietto operante; e in virtù di questa medesima unità la fantasia si tira dietro l'operazione dell'intelletto. Senonchè dove il senso si ferma a percepire il solo fatto materiale e concreto, e la fantasia a produrne in sè l'immagine; l'intelletto ne apprende la quiddità o l'essenza, giacchè il suo obbietto è il *quod quid est* delle cose. Nell'apprensione di tal quiddità ci è astrazione da qualsiasi nota particolare propria del solo individuo; e questa astrazione, benchè contemporanea all'atto d'intendere, nondimeno gli va innanzi per semplice priorità di natura. Quindi è che la nota comune, che deve apprendersi per aver l'idea universale, è veramente nel sensibile e nel fantasma; ma non vi è colla dote di universalità e di comunanza. Questa dote le viene impartita dalla mente; ma essa non costituisce l'oggetto, bensì lo accompagna come condizione richiesta alla intellettuale percezione. Nondimeno, poichè l'obbietto è capace di ricevere sì fatta astrazione, sotto cui risplende all'intelletto nei suoi semplici essenziali caratteri; può dirsi che esso, in quanto è nel senso, è universale non in atto ma solo in potenza.

ARTICOLO X.

Dottrina di S. Tommaso sopra questa materia.

225. Benchè debba un tal tema trattarsi di proposito nel proprio luogo, e da noi siansene dati qui e colà non pochi cenni; tuttavia gioverà vederne qui, come delineato, uno schizzo. E per non andar vagando di troppo, mi restringo ad indicare semplicemente ciò che il S. Dottore ne dice ne' suoi comenti al libro terzo *De anima*. Sarà facile il vederne la convenienza con le dottrine da noi finora inculcate.

I. Tra il senso e l'intelletto passa analogia; e ciò per tre capi. L'uno è, perchè ad ambidue appartiene una specie di cognizione: *Sicut sentire est quoddam cognoscere, sic et intelligere cognoscere quoddam est* [1]. Il secondo è, perchè come il senso non è sempre in atto, ma talvolta in potenza, così ancora l'intelletto: *Sentimus quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu, sic et quandoque intelligimus in potentia et quandoque in actu* [2]. Il terzo è, perchè come il sentire dice passione per essere il senso mosso e perfezionato dal sensibile; così l'intendere dice passione in quanto l'intelletto ancora vien mosso e perfezionato dall'intelligibile: *Sequitur quod, cum sentire sit quoddam pati a sensibili aut aliquid simile passioni; intelligere sit vel pati aliquid ab intelligibili, vel aliquid alterum huiusmodi, simile scilicet passioni* [3].

II. Nondimeno l'intelletto differisce dal senso: *Sapere et intelligere non est idem quod sentire* [4]; e la differenza radicale sta in ciò, che il senso è facoltà organica, l'intelletto inorganica: *Haec autem est differentia, qua differt cognitio intellectiva a sensitiva, quod sentire est aliquid corporeum, non enim operatio sensus est sine organo corporali; intelligere autem non est aliquid corporeum, quia operatio intellectus non est per organum corporeum* [5]. Onde l'intelletto può dirsi facoltà separata, cioè libera da ogni intrinseco concorso di stru-

[1] *De anima* lib. 3, Lez. VII.
[2] Ivi.
[3] Ivi.
[4] Ivi.
[5] Ivi. Lez. IV.

mento materiale, il che non si compete al senso: *Dicitur separatus intellectus, quia non habet organum sicut sensus* [1].

III. Oltre ai sensi esterni, coi quali percepiamo i corpi da noi separati, ed oltre al senso interno, il quale percepisce le affezioni sensibili del nostro corpo; ci ha in noi un'altra facoltà, la quale forma come delle immagini delle cose apprese pei sensi, e le conserva e le riproduce eziandio nell'assenza di quelle. Codesta facoltà si denomina immaginazione o fantasia; e si distingue dall'intelletto, perchè appartiene alla parte sensitiva dell'uomo e si trova ancora nei bruti. Quindi essa non può risedere nei puri spiriti, nè può versare intorno ad obbietti meramente intelligibili: *Phantasia non potest fieri sine sensu, sed est tantum in habentibus sensum, scilicet animalibus; et est illorum tantum, quorum est sensus, scilicet quae sentiuntur; ea enim, quae sunt intelligibilia tantum, non cadunt in phantasiam* [2].

E qui vuole osservarsi di passata che, pel sistema rosminiano, questa facoltà nobilissima tra le sensibili, la quale è come intermezza tra il senso e l'intelletto, non dovrebbe aver luogo nell'uomo. La ragione si è perchè secondo quel sistema ogni nostra rappresentazione, quantunque di cosa particolare e concreta, purchè prescinda dalla reale presenza della medesima, costituisce un'idea, la quale appartiene all'intelletto [3]. La percezione poi dei singolari in atto presenti è propria del senso. Dunque la fantasia a che serve? Essa non può percepire un sussistente che impressioni i nostri organi; perchè ciò si aspetta al senso esterno. Non può rappresentare quel medesimo sussistente, prescindendo dalla sua attuale presenza; perchè allora diventerebbe un tipo, un modello, e quindi si convertirebbe in idea. Dunque converrà licenziarla, siccome inutile. Nei soli bruti ella potrà restare; ma in questi corre pericolo di trasformarsi in intelletto. Imperocchè quando il Rosmini ci parla dell'idea specifica d'una cosa, ci dice che essa rappresenta tutte le determinazioni individuali dell'oggetto, e solamente prescinde dalla sua attual sussistenza, la quale era termine del sentimento. Ora una tale rappresentanza è appunto quella che dovrebbe costituire il fantasma; il quale concerne un oggetto corporeo individuale, e nondimeno non lo riguarda come presente. Per verità il bue o il giumento allorchè s'avviano verso la stalla hanno l'immagine fantasti-

[1] Ivi. Lez. VII.
[2] Ivi. Lez. VI.
[3] Vedi, tra gli altri luoghi, *Nuovo saggio* vol. II, sez. V, p. 1, c. 2, a. 2; e p. 2, c. 3, a. 1 e 2.

ca della stalla, giacchè da essa son mossi ad operare; e tuttavia la stalla è lontana, nè può colla sua presenza esercitare alcuna impressione sopra i loro organi. Lo stesso dicasi del cane che va in cerca del padrone, o del lupo che si accosta all'ovile per rapirne una pecora. In tal rappresentazione ci è l'obbietto individuale, senza la sua attual sussistenza; giacchè esso è assente, non esercita niuna azione, e però non può percepirsi come passività del subbietto. Ma una rappresentanza, in cui si prescinde dall'attual sussistenza della cosa rappresentata, costituisce l'idea nel sistema rosminiano. Dunque in tal sistema la fantasia dei bruti è vera facoltà di concepire le idee, in altri termini è vero intelletto. Ma torniamo a S. Tommaso.

IV. I sensi presentano l'obbietto alla virtù intellettiva mediante la fantasia; essendo questa la potenza più elevata tra le sensibili e più vicina alla parte razionale dell'anima: *Phantasmata se habent ad intellectivam partem animae, sicut sensibilia ad sensum. Unde sicut sensus movetur a sensibilibus, ita intellectus a phantasmatibus* [1].

V. Benchè il senso e la fantasia non rappresentino che cose individuate e concrete, nondimeno in tali cose altro è la loro quiddità, ed altro la loro individuazione. Imperocchè se l'individuazione fosse del tutto immedesimata coi principii costitutivi dell'essenza, non ci sarebbe che un solo individuo in ciascuna specie. Per esempio: se la singolarità di Socrate non si differenziasse in nulla dall'essenza di uomo; dovunque si trova l'essenza di uomo dovrebbe trovarsi la singolarità di Socrate. In tal caso ogni individuo umano non potrebb'esser uomo, senza essere ad un tempo anche Socrate: *Principia individuantia et accidentia individui sunt praeter essentiam speciei. Et ideo contingit sub una specie inveniri plura individua; quae licet non differant in natura speciei, differunt tamen secundum principia individualia. Et propter hoc in omnibus, habentibus formam in materia, non est omnino idem et res et quod quid est eius. Socrates enim non est sua humanitas* [2]. Ecco dunque l'oggetto proprio e diretto dell'intelletto: la quiddità, l'essenza, l'essere delle cose, voci tutte equivalenti tra loro; come per contrario l'obbietto de'sensi è il sussistente materiale e concreto. Il perchè, richiedendosi per diversi oggetti diverse potenze, *ad diversa cognoscenda diversae potentiae cognoscitivae requiruntur* [3]; si fa eziandio da questo

[1] Ivi. Lez. XII.
[2] Ivi. Lez. VII.
[3] Ivi. Lez. VIII.

capo manifesta la distinzione dell'intelletto dal senso, in quanto pel senso si percepisce il fatto, per l'intelletto l'essere che lo costituisce tale; pel senso si apprende la cosa, per l'intelletto la quiddità della medesima: *Caro cognoscitur sensu, esse carnis intellectu... Potentia intellectiva cognoscitur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscitur caro* [1].

VI. L'intelletto apprendendo la natura o quiddità dell'obbietto, senza i principii individuanti che non ne formano i costitutivi essenziali, per ciò stesso astrae l'universale dal particolare: *Abstrahit intellectus universale a particulari in quantum intelligit naturam speciei sine principiis individuantibus, quae non cadunt in definitione speciei* [2]. Onde il suo oggetto primitivo e diretto è l'universale, per ciò stesso che è la quiddità delle cose. Nondimeno l'intelletto apprende anche il singolare; giacchè paragona con esso l'universale astratto, e niun paragone può istituirsi se non si apprendono i termini del ragguaglio. Sì fatta conoscenza del singolare si acquista dall'intelletto per riflessione sopra il fantasma, da cui si è astratto l'universale: *Cognoscit naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum; ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur* [3]. Onde l'anima intellettiva percepisce direttamente la quiddità astratta, riflessivamente il subbietto in cui tal quiddità si concretizza: *Anima intellectiva directe apprehendit quidditatem carnis, per reflexionem autem ipsam carnem.* La cognizione diretta del singolare è lasciata al senso e all'immaginazione: *Intellectus non cognoscit directe singularia, sed sensus vel imaginatio* [4].

VII. Di qui apparisce che l'oggetto primo dell'intelletto nostro non sono le forme poste fuori delle cose sensibili, come vollero i Platonici; ma sono le forme sussistenti e realizzate in esse cose sensibili, benchè apprese in modo diverso da quello ond'esse sono fisicamente in loro stesse. L'intelletto le apprende astrattamente, senza le individualità proprie della loro reale esistenza. Nondimeno in ciò non incorresi falsità niuna. Imperocchè niente vieta che di due cose non del tutto identiche, s'intenda l'una senza dell'altra; come accade eziandio nei sensi, nei quali la vista esempigrazia percepisce il colore senza il sapore, quantunque nell'obbietto esistente si trovino insieme ambidue: *Obiectum intellectus nostri non est*

[1] Ivi. Lez. VIII.
[2] Ivi.
[3] Ivi.
[4] Ivi.

aliquid extra res sensibiles existens, ut Platonici posuerunt, sed aliquid in rebus sensibilibus existens; licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilibus. Non enim apprehendit eas cum conditionibus individuantibus, quae eis in rebus sensibilibus adiunguntur. Et hoc sine falsitate intellectus contingere potest. Nihil enim prohibet duorum ad invicem coniunctorum unum intelligi absque hoc quod intelligatur aliud. Sicut visus apprehendit colorem, absque hoc quod apprehendat odorem [1].

VIII. Acciocchè la conoscenza intellettuale proceda nell'anzidetto modo non basta riconoscere nella parte intellettiva dell'anima una semplice potenza di apprendere; ma è necessario riconoscervi altresì una virtù attiva capace di sciogliere idealmente l'oggetto offerto dai sensi; sicchè in esso riluca alla mente la sola quiddità, rimossine gl'individuali caratteri. Questa virtù spirituale ed attiva, *virtus immaterialis activa* [2], si denomina *intelletto agente*, val quanto dire *attività intellettuale*. Essa è ancora appellata *lume* per metafora tolta dai corpi, i quali per azione della luce diventano visibili; *Unde dicit quod est ut lumen, quod quodammodo facit colores existentes in potentia esse actu colores* [3]. Imperciocchè l'atto di codesta virtù consiste nell'illustrare i fantasmi ed astrarne le specie intelligibili, rappresentative della sola quiddità dell'oggetto: *Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem; quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturam specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur* [4]. Sono queste come le linee maestre della dottrina di S. Tommaso intorno alla conoscenza intellettuale, cui dovremo poi incarnare e colorire a suo luogo.

[1] Ivi.
[2] In 3 *de anima* Lez. X.
[3] Ivi.
[4] *Summa th.* 1 p. q. 85, a. 1 ad 4.

ARTICOLO XI.

Opposizione fra l'idea dell'ente di S. Tommaso e quella del Rosmini.

226. Non credo trovarsi persona alcuna, mediocremente almeno versata nelle opere di S. Tommaso, la quale, se voglia procedere in buona fede, non sia costretta a ravvisare la contrarietà che passa tra i singoli capi del sistema rosminiano e le dottrine del grande Aquinate. Nondimeno per saggio ne mostrerò qui alcuna cosa per ciò che riguarda l'idea dell'ente, che è il punto culminante di esso sistema.

Codesta idea per Rosmini è innata, per S. Tommaso è acquisita. E veramente secondo l'Angelico l'intelletto nostro è da principio in potenza soltanto in ordine a qualsivoglia sorta d'idee: *Intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas; sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes* [1]. Se dice *a tutte, ad huiusmodi species omnes;* come volete che s'intenda il contrario di qualcuna? S. Tommaso non riconosce altro in noi d'innato come atto, se non il lume dell'intelletto agente. Ciò è sì chiaro negli scritti del santo Dottore, che il Rosmini per non dissentire da lui fu necessitato a proporre come *conghiettura*, che quel lume dell'intelletto agente fosse appunto l'idea dell'ente. « Io ho con« getturato che questo cotal lume dell'intelletto agente che si tie« ne sotto la coperta della metafora.... levato quel velo, sia pure l'*idea dell'ente* [2]. » Ma non ci vuol molto ad intendere che sì fatta congettura è del tutto arbitraria ed insussistente. Imperocchè primieramente l'idea, secondo S. Tommaso, informa l'intelletto possibile, non l'intelletto agente: *Intellectus possibilis est qui speciem recipit, et actum intelligendi elicit* [3]. In secondo luogo l'intelletto agente, come il possibile, è per S. Tommaso parte o potenza del nostro spirito: *Intellectus agens est qui nihil recipit, sed est potentia animae, quo omnia facit actu intelligibilia* [4]. Ed altrove confutando gli Arabi, che volevano distinto e separato da noi l'uno o l'altro intellet-

[1] *Summa th.* I. p. q. 84, art. 3.
[2] *Nuovo Saggio*, v. II, p. 114.
[3] Opuscolo XLII. *De potentiis animae*, c. VI.
[4] Ivi.

to, espressamente dichiara ciò non poter essere; per la ragione che come l'azione dell'intelletto possibile, così anche quella dell'intelletto agente si attribuisce all'uomo, il che non potrebbe affermarsi, se entrambi non fossero parti o facoltà dell'uomo. E confortando il suo argomento coll'autorità di Aristotile, soggiunge: *Est enim praedicta positio contra Aristotelis intentionem; qui expresse dixit has differentes duas, scilicet intellectum agentem et intellectum possibilem, esse in anima; ex quo expresse dat intelligere quod sint partes animae vel potentiae* [1]. In terzo luogo, se il lume innato dell'intelletto agente fosse per S. Tommaso l'idea dell'ente, come avrebbe egli potuto costantemente affermare che tutte le nostre idee sono acquisite? Non sarebbe stato codesto un modo non solo improprio, ma assai falso di parlare? Eppure il Rosmini ci fa sentire che a S. Tommaso *la proprietà del linguaggio fu sempre carissima* [2]. Finalmente il Santo Dottore, parlando dell'idea dell'ente, spiegatamente l'annovera tra le prime concezioni dell'animo che procedono dalle specie astratte dai sensibili pel lume dell'intelletto agente: *Primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas... sicut ratio entis et unius et huiusmodi* [3]. Se dunque egli in termini chiari e precisi ci afferma che la nozione di ente si astrae da' sensibili pel lume dell'intelletto agente, come può ragionevolmente sostenersi che secondo lui l'idea dell'ente s'identifica con quel lume? Può forse ciò che viene astratto identificarsi coll'astraente? L'effetto di un'azione confondersi col principio da cui l'azione stessa procede?

Il Rosmini non dissimula questa difficoltà; ma per risolverla ricorre a un partito assai curioso. Egli propone di distinguere tra avere il concetto dell'ente e aver presente l'ente senza più; sicchè il primo possa dirsi acquisito giusta S. Tommaso, senza negare perciò che il secondo sia innato. In tal caso avere il concetto dell'ente non significherebbe aver la semplice intuizione dell'ente, ma di più intenderne la forza e l'applicazione [4]. Ma questa interpretazione

[1] In 3 *de anima*, Lez. X.
[2] N. S. Vol. II, p. 79.
[3] *De Magistro*, a. I.
[4] « Ecco il dubbio che questo passo ingenera circa la mente dell'Angelico « Dottore. Egli mette il *concetto dell'ente* fra quelle cose che l'intelletto agen- « te vede immediatamente, ma all'occasione de' fantasmi. Or dunque egli non « fa che l'ente sia ciò che forma, secondo la nostra congliettura, lo stesso « *intelletto agente*. L'interpretazione che io propongo e che mi sembra alquan- « to probabile si è questa, che altro è avere il *concetto* dell'*ente (ratio entis)*,

non sembra possibile ad accettarsi. S. Tommaso parla dei primi concetti, *primae conceptiones*, e tra questi annovera il concetto di ente; e il Rosmini propone che un tal concetto s'intenda per una nuova attenzione prestata a una previa idea! S. Tommaso dice che in quel concetto dell'ente, formato per l'azione dell'intelletto agente, si conosce da noi la quiddità o essenza di esso ente, *ratio entis;* e Rosmini vorrebbe che s'intendesse non la quiddità dell'ente, ma l'applicazione e la fecondità del medesimo!

Io domando a quanti sono sinceri amatori della verità, che cosa avrebbe dovuto far S. Tommaso per darci ad intendere che egli non ammetteva innata l'idea dell'ente? Egli nega in generale le idee innate, ci dice che tutte le idee sono formate per azione dell'intelletto agente, soggiunge mille volte che quest'intelletto agente non è altro che una virtù e potenza dell'animo, il cui atto non è di conoscere ma di astrarre; finalmente ci dice che l'essenza dell'ente *(ratio entis)* si conosce da noi per uno dei primi concetti che si formano per astrazione da sensi in virtù dell'intelletto agente; e tutto ciò non basta a chiarirci della sua sentenza? Se così è, non ci sarà oggimai mezzo efficace a francheggiarci dal pericolo di non essere intesi.

Per corona, aggiungiamo un altro passo evidentissimo in questa materia, purchè non si trovi chi vi applichi un'interpretazione simile alla precedente. S. Tommaso nel libro terzo *de anima*, giungendo a quel luogo dove Aristotile segna l'intelletto agente col nome di *abito*, avverte che alcuni ingannati dall'equivoco di questa voce confusero l'intelletto agente coll'abito dei primi principii: *Huius autem verbi occasione quidam posuerunt intellectum agentem idem esse cum intellectu qui est habitus principiorum.* Or egli dice che ciò non può ammettersi in nessun modo; attesochè l'abito dei primi principii presuppone una previa conoscenza, cioè l'intellezione dei termini da cui risultano i primi principii; e però, se l'intelletto agente fosse l'abito dei primi principii, non avrebbe per uffi-

« e altro è avere presente semplicemente l'*ente* senza più. Vedere la nozione « o il concetto dell'ente è intenderne la forza, cioè intendere come egli sia « suscettivo di applicazione e di produrre a noi da suoi visceri diverse cogni- « zioni. Anch'io dico che noi non possiamo conoscere la forza, la fecondità ed « anche la virtù che ha l'idea dell'ente di essere applicata, fino a tanto che al- « l'occasione delle sensazioni (fantasmi) noi non l'applichiamo: allora quell'i- « dea non istà più solitaria, scioperata; diventa operativa; noi allora miriamo « in essa con un'attenzione ed intenzione nuova e vi scorgiamo la sua *nozione* « o intima natura (ratio entis) ». *Nuovo Saggio*, Vol. II, pag. 114.

cio la formazione di tutti gl'intelligibili: *Quod esse non potest, quia intellectus qui est habitus principiorum praesupponit aliqua iam intellecta in actu, scilicet terminos principiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia, et sic sequeretur quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu* [1]. Ciò posto, argomentiamo così: Qual è la ragione per cui S. Tommaso nega che l'intelletto agente sia l'abito dei primi principii? Perchè i primi principii suppongono i termini, cioè le idee, dalla cui intelligenza essi procedono; e però se l'intelletto agente fosse l'abito dei principii, non sarebbe quello che reca all'atto tutti gl'intelligibili. Ora ciò non esclude manifestamente qualsiasi intelligibile innato? Come avrebbe potuto S. Tommaso con verità affermare che dall'intelletto agente son recati all'atto tutti gl'intelligibili, se il massimo tra essi, cioè l'idea dell'ente, vantasse tutt'altra origine? Come avrebbe potuto stabilire che non solo i primi principii ma ancora gli elementi da cui essi risultano non sono innati, se per lui era innata l'idea dell'ente, elemento formale di tutt'i principii?

227. Posta questa differenza capitale tra l'idea dell'ente di S. Tommaso, e l'idea dell'ente del Rosmini, non ci sarebbe uopo di altro per conoscere il gran divario che corre tra amendue. Nondimeno a maggior dilucidazione dell'argomento è bene ricordare altresì che, secondo il Rosmini, l'idea dell'ente in tanto si distingue da Dio, in quanto esprime la sola forma ideale, distinta dalla reale; laddove, secondo S. Tommaso, la distinzione tra l'ente universalissimo e Dio si avvera nella stessa idealità o concetto. Imperocchè secondo lui l'idea di Dio è l'idea dell'essere attualissimo e sussistente in sè stesso, quando per contrario l'idea universalissima di ente esprime l'essere nella massima sua potenzialità, siccome quello che vien concepito per semplice astrazione da ogni realità concreta e quindi è capace di determinarsi in ciascuna: *Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est* [2]. L'essere, che costituisce Dio, è semplicissimo atto, e però tale che esclude da sè ogni giunta di perfezione; laddove l'essere astratto siccome non inchiude nel suo concetto questa o quella determinazione, così è necessario che niuna ne escluda, ma sia indifferente a qualsivoglia specificazione. Laonde benchè sotto un aspetto dica atto, sotto un altro dice potenzialità. Quindi è che Iddio si

[1] In 3 *De anima*. Lez. X.
[2] *De Ente et Essentia*.

distingue da tutte le altre cose per la sua purezza dell'essere; giacchè sussiste in quanto essere e non in quanto tale o tal essere, come accade degli enti finiti; i quali per conseguenza non sono l'essere sussistente ma l'essere partecipato in questo o quel grado di perfezione. *Hoc enim esse quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde* PER IPSAM SUAM PURITATEM *est esse distinctum ab omni esse; propter quod in commento nonae propositionis libri* De Causis *dicitur quod individuatio primae Causae, quae est esse tantum, est per* PURAM BONITATEM EIUS. *Esse autem commune* (l'ente astratto) *sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur* [1]. Onde si vede che al concetto di Dio nella dottrina di S. Tommaso non si sale per *composizione* di forme, *ideale*, *reale, morale*, come vorrebbe il Rosmini; ma bensì si sale per *semplificazione* e appuramento di concetti, sciogliendo e rimovendo dall'idea di ente tutto ciò che inchiude potenzialità, ed elevandoci coll'intelletto al concepimento di atto purissimo, non ricevuto in alcun subbietto, ma sussistente nella sua stessa purezza. Di che di leggieri s'intende come Dio è da sè, e le creature da altri; come Dio è infinito, e le creature finite. Imperocchè l'*essere*, depurato da ogni mistura di potenza, non esprime se non ciò che è attualissimo e formalissimo in tutto quello che importa perfezione. Sussistendo poi esso nella sua purità e pienezza, non richiede anzi esclude qualsiasi causa che lo determini.

Un'altra diversità ha l'idea dell'ente secondo S. Tommaso e secondo il Rosmini; in quanto essa pel primo è veramente in potenza rispetto alle altre idee, pel secondo è in potenza soltanto a parole. Imperocchè per S. Tommaso le singole idee per formarsi hanno mestieri che la virtù intellettiva astragga le quiddità specifiche dai fantasmi sensibili; pel Rosmini esse sgorgano, come rivi da fonte, dall'idea dell'ente, e i sensibili sono richiesti come mere occasioni.

Ma sopra tutte è da notare quella discrepanza per cui l'idea dell'ente al veder del Rosmini si predica di Dio e delle creature *univocamente*, il che da S. Tommaso si nega a chiarissime note. « L'es-
« sere, dice l'uno, ha due rispetti in cui mirar si può, verso di sè
« e verso di noi. Lasciando interamente questo secondo rispetto, e
« considerando puramente l'essere in sè, noi abbiamo trovato che

[1] Luogo sopra citato.

« è solo iniziale; di che avviene ch'egli sia d'una parte similitu-
« dine degli esseri reali finiti, dall'altra similitudine dell'essere rea-
« le infinito, e si possa quindi predicare di Dio e delle creature,
« come dissero le scuole, univocamente [1]. » *Il diverso rispetto all'essere*, dice l'altro, *impedisce l'univoca predicazione dell'ente. Ora l'essere si riferisce a Dio e alle creature, in modo diverso; giacchè Dio è l'essere per sè sussistente, il che non compete a nessuna creatura. Onde in niun modo l'essere si predica univocamente di Dio e delle creature: Diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse, quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturae competit; unde nullo modo univoce de Deo et creatura dicitur* [2].

Il Rosmini accortosi di tal differenza s'ingegna di rimuoverla. Imperò in una lettera al sig. Pestalozza, inserita nell'*Introduzione,* dice che S. Tommaso dà due significati alla parola *ente,* l'uno che esprime l'*essenza delle cose* e che risponde alla quistione *quid est,* l'altro che esprime un *concetto formato dall'anima* stessa e risponde alla quistione *an est* [3]. Quindi soggiunge che il suo *essere purissimo e comunissimo è appunto l'ente preso nel secondo dei due significati di S. Tommaso, esprimente, come S. Tommaso dice, un concetto della mente* [4]; e che quando S. Tommaso nega che l'ente sia univoco dee intendersi dell'ente nel primo significato, il quale dove si stabilisse univoco si cadrebbe nel panteismo [5].

[1] *Nuovo Saggio*, Vol. III, pag. 328.

[2] *De Potentia*, Q. VII, art. 7.

[3] « S. Tommaso dà due significati alla parola *ente:* egli dice che con questa « parola talora s'intende l'*essenza* delle cose, e in tal caso si parte ne' dieci « predicamenti d'Aristotile; e talora significa un concetto formato dall'anima « stessa (S. I, III, IV, ad 2; XLVIII, II ad 2, in I Sent. D. XIX, q. V, « a. I ad I, e in molti altri luoghi). Dice ancora che l'ente preso nel primo « significato appartiene alla quistione che ricerca *quid est?* Ma l'ente preso « nel secondo significato appartiene alla quistione che ricerca *an est? Introduzione* ecc. pag. 432.

[4] Ivi, pag. 433.

[5] « Certo sarebbe errore gravissimo il dire che l'essere in quanto esprime « essenza e non semplice e pura esistenza, si predicasse univocamente di Dio « e delle creature; perciocchè in tal modo l'essenza di Dio e l'essenza delle « creature sarebbe la stessa, il che è quanto dire noi cadremmo nel mostruosissimo panteismo. Affine di combattere questo errore che corrode le moderne filosofie io scrissi il *Nuovo Saggio;* dove prendendo il male dalla radice « dimostrai che il mezzo col quale l'uomo conosce tutte le cose è l'essere purissimo e comunissimo, il quale forma il lume della ragione umana. Que-

Ma che questa distinzione non possa aver luogo, apparisce manifestamente da questo solo, che S. Tommaso in tanto nega che l'essere possa predicarsi univocamente di Dio e delle creature, in quanto a rispetto di Dio e delle creature l'univoca predicazione ripugna universalmente in ogni sorta di concetti: *Impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo et creatura* [1]; *Impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce* [2]; *Nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari* [3]. Or come può ragionevolmente interpretarsi che chi procede da premesse così universali ed assolute intenda di fare eccezione nell'inferenza stessa che ne deduce?

ARTICOLO XII.

Epilogo.

228. Gli elementi più principali, onde consta il sistema proposto dal Rosmini, sono l'idea innata dell'ente, la percezione sensitiva, il giudizio intorno all'esistenza de'reali, le idee acquisite, la maniera di renderle universali. Noi abbiamo gradatamente discussi tutti codesti punti, e frutto della nostra disamina è stato che niuno d'essi racchiude una soddisfacente spiegazione. Raccogliamo ora qui in poche parole le fatte osservazioni.

I. L'ente ideale ha una natura trasmutabile ed incerta, che si presta facilmente ad opposte dottrine. Esso è semplicissimo, e nondimeno inchiude diversi elementi. È indeterminato, e nondimeno è

« st'essere purissimo e comunissimo è appunto l'ente preso nel secondo dei « due significati di S. Tommaso. » *Ivi.*

Ma primieramente se l'ente purissimo e comunissimo è l'ente nel secondo significato di S. Tommaso, cioè un *concetto formato dall'anima* stessa, come può costituire il lume della ragione? L'anima dovrebbe formare ciò che costituisce il suo lume? In secondo luogo come può ciò conciliarsi colle altre cose che si dicono del medesimo ente, cioè che esso è l'*essere in tutta l'estensione che prende questa parola* (Introd. pag. 32); che coll'intuito *si conosce che cosa sia essere e se ne intuisce l'essenza* (Psic. vol. I, pag. 88); che *l'essere intuito è l'essenza dell'ente* (Rinn. pag. 611) e va discorrendo? Noi certamente non dimentichiamo ciò che abbiamo notato più volte, l'abborrimento professato sempre dal Rosmini ad ogni ombra di panteismo. Ma altro è discorrere de'principii, altro dell'animo d'uno scrittore.

[1] *Quaestio 7 de potentia*, a. 7.
[2] *Summa th.* I p., q. XIII, a. 5.
[3] *Contra Gentes*, l. I, c. 32.

fonte e radice di tutte le idee. Esprime la semplice possibilità delle cose, e nondimeno ci fa conoscere la loro esistenza reale. Dice ciò che è comune a tutti gli esseri creati, e nondimeno ha caratteri divini. È forma della ragione, e nondimeno è distinto dall' ente ragionevole che ne risulta. È meramente ideale, e nondimeno contiene per sintetismo ontologico anche la forma reale e morale. In somma essa ha tutte le proprietà di cui avete bisogno, secondo le moltiplici ed anco contrarie occorrenze.

II. Questo carattere così diverso ed equivoco si avvera anche della percezione sensitiva; il cui termine, giusta il sistema, è l'*estrasoggetto*, che si definisce *un' attività sensitiva*. L' attività ha un doppio rispetto: all' agente ed al paziente. In quanto sentita, è passività del subbietto in cui viene esercitata; ed il sistema si avvale di questa considerazione per dire che la sensazione non esiste se non relativamente a noi, e che per essa non si percepisce se non una nostra modificazione, val quanto dire un soggettivo. Tuttavia, quando ne viene il bisogno, si fa valere l'altro rispetto che la sensazione ha alla causa da cui è destata, per derivarne l'esistenza reale del sensibile. La quale esistenza ora sembra dedursi in virtù di un raziocinio, ora affermarsi immediatamente per un giudizio primitivo, ed ora percepirsi sensitivamente per l'atto stesso della sensazione. Per tutte queste cose si trovano testi opportuni nei diversi scritti dell' Autore, e ognun può profittarne a suo grado. Anzi in una risposta al Professor Sola pare che si ammetta come termine diretto e immediato della percezione sensitiva la sostanza stessa del sentito. Imperocchè avendogli quel Professore obbiettato che, potendo un effetto finito esser prodotto da una causa infinita, cade per terra l'argomento, col quale nel *Nuovo Saggio* dalla limitazione della sensazione s' inferisce che la sua causa prossima non è Dio [1]; il Rosmini a lui risponde in questi termini: « Se ella attentamente « considera vedrà che la dimostrazione mia fondasi interamente sul-« l'analisi del concetto di corpo, per la quale io stabilisco che il « corpo è quell'*agente sull' anima che l' anima sente nello spazio*; e la « sostanza corporea non è nè più nè meno di questo agente. Ora « quest' *agente* sentito immediatamente dall' anima e nell' anima e « avente il modo della estensione, è una sostanza limitata, e per-« ciò non può essere Dio [2] ». Qui espressamente si afferma che

[1] Quella dimostrazione si trova nel *Nuovo Saggio*, Vol. II, Sez. 5, pag. 5, c. II, a. II. p. 242.
[2] *Introduzione* ec. pag. 426.

l'*immediatamente sentito* è un corpo, una sostanza corporea, ossia l'agente stesso da cui procede l'azione in noi ricevuta. Nondimeno in questa medesima lettera si torna a negare che la sensazione possa dirsi *oggettiva*; quasichè il *percepire una sostanza* non sia lo stesso che *percepire un esistente*, e l'esistente percepito non sia secondo il fraseggio stesso del sistema un oggetto.

Noi sopra questo particolare osservammo che irragionevolmente si nega alla percezione sensitiva la dote di conoscenza; e che l'accagionare ciò di Sensismo è un fare a fidanza colla semplicità dei lettori. Il Sensismo non consiste nell'attribuire al senso qualche grado di conoscenza, ma nell'attribuirgli ogni sorta di conoscenza; sicchè l'intelletto non sia altro che senso o una trasformazione del senso. In quella guisa appunto che il materialismo e l'ateismo non consistono nel dire che i corpi e le creature sono enti; ma nel dire che sono tutto l'ente; sicchè oltre dei corpi non ci siano spiriti, ed oltre delle creature non ci sia il Creatore. La distinzione tra l'intelletto e il senso non è riposta nell'esser l'uno conoscitivo e l'altro non conoscitivo; il che è contrario al senso comune, alla piena de' filosofi cattolici, e al parlare stesso delle divine Scritture [1]; ma è riposta in ciò che l'uno è facoltà inorganica, l'altro organica, l'uno è percettivo della quiddità delle cose e però dell'universale e dell'astratto, l'altro non apprende che il solo fatto individuale e concreto.

III. Il giudizio primitivo intorno all'esistenza de' reali, nella guisa in che ci viene offerto dal sistema, non può accettarsi. Un tal giudizio, come atto unico ed indiviso, non apparterrebbe a niuna facoltà; giacchè il predicato starebbe nell'intelletto e il subbietto nel senso. In secondo luogo unirebbe due elementi eterogenei del tutto, un sensibile cioè e un intelligibile; secondo che espressamente ci dice il Rosmini: « Il giudizio non è l'unione di due idee, ma di un « predicato e di un soggetto, ed il soggetto è la sensazione; quindi « è un'unione d'idea e di sensazione [2] ». La qual cosa sembra ripugnante in un tutto che appartiene integralmente all'ordine intellettuale, come è in questo caso. Imperocchè, secondo che S. Tommaso osserva, l'intelletto nostro quando apprende separatamente i termini del giudizio ha due intelligibili; ma quando li congiunge insieme forma d'amendue un solo intelligibile: *Aliquando separatim et seorsum intellectus intelligit, et tunc sunt duo intelligibilia; quando*

[1] *Cognovit bos possessorem suum et asinus praesepe Domini sui.* Is. I, 3.
[2] *Nuovo Saggio*, vol. I, sez. III, c. I. art. V, pag. 25.

autem componit, fit unum intelligibile [1]. In terzo luogo lo spirito uscirebbe in una conoscenza cieca, affermando l'idea universale di un particolare che per lui è un incognito. S. Tommaso, parlando della conoscenza che Dio ha de'singolari, riferisce l'opinione di alcuni, i quali volevano che essa si facesse per l'applicazione d'un universale al particolare: *Alii dixerunt quod Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad particulares effectus.* Al che risponde esser vana del tutto una tale sentenza, perchè l'applicazione dell'universale al particolare non può farsi senza presupporre la conoscenza di esso particolare: *Sed hoc nihil est, quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud praecognoscat; unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium praesupponit* [2]. In quarto luogo l'idea dell'ente applicandosi alla sensazione produrrebbe il soggetto del giudizio, come spesso l'Autore afferma. Dunque nel giudizio lo spirito umano mirerebbe una sua fattura, ossia il prodotto di un'idea innata. In quinto luogo, siffatta idea non esprime che la semplice possibilità ossia non ripugnanza. Dunque, quale che sia il modo onde si concepisca la sua applicazione o causalità, essa non potrà impartire se non possibilità e non ripugnanza, val quanto dire ciò che è diverso dalla real sussistenza.

Nè vale il dire che quell'idea esprime anche l'esistenza. Imperocchè sì fatta esistenza non potrebbe da lei esprimersi se non in quel modo che puossi da un'idea innata; val quanto dire come esistenza semplicemente pensata in modo universale ed astratto. Essa dunque non potrebbe largire un'esistenza reale, ma solo un'esistenza ideale; cioè un'esistenza appartenente alla scienza non di *visione* ma di *semplice intelligenza*, e però diversa dallo stato reale. Finalmente la sensazione, a cui in virtù del giudizio primitivo viene applicata l'idea di esistenza, non porgerebbe che un elemento soggettivo; giacchè l'*estrasoggettività*, che il sistema le aggiunge, non si riduce ad altro in fin de'conti, se non ad essere un fenomeno che sorge in noi indipendentemente da noi.

Considerando dunque i tre elementi di quel giudizio: *subbietto*, *predicato*, *copula*, troviamo che il primo è un *soggettivo*, il secondo un'*idealità*, il terzo un *nesso postovi dal cieco istinto*.

IV. Quanto alle idee acquistate, noi vedemmo l'impossibilità di spiegarle per *filiazione* dall'idea innata dell'ente. Imperocchè il più

[1] In 3 *de anima* Lez. X.
[2] *Summa th.* 1 p. q. 14, art. 11.

universale contiene solo in potenza il meno universale: *In magis universali continetur in potentia minus universale* [1]; e la potenza è di per sè sterile, se non viene fecondata dall'atto. Dunque l'idea dell'ente, universalissima ed astrattissima, di per sè non può generare le altre idee, se non viene attuata da altri elementi che la determinano. Questi elementi, posta la virtù astrattiva, che cava da'sensibili le quiddità delle cose, si spiegano agevolmente. Ma nel presente sistema, in cui la sensazione non è conoscenza e l'animo comincia non dall'analisi ma dalla sintesi, la faccenda è al tutto inesplicabile. Perocchè gli elementi determinanti, non potendosi cavare dalla sensazione, bisognerebbe che procedessero dall'istessa idea indeterminata dell'ente. Così la potenza, non si sa come, dovrebbe dar l'atto, l'indeterminato produrre le proprie determinazioni, il vuoto d'ogni contenenza particolare riempirsi per una specie di miracolo di tutte le particolarità e specificazioni proprie delle singole idee. Nè si dica che l'elemento determinante è la sensazione; giacchè l'idea non può essere specificata se non da ciò che appartiene all'ordine ideale, e la sensazione è fuori di codesto ordine; anzi, giusta il sistema, è fuori della sfera altresì della conoscenza. Oltrechè come potrebbe la sensazione somministrare gli elementi determinativi delle idee, se il Rosmini stesso, parlando delle idee dette a priori, c'insegna che esse escludono tutto ciò che alla sensazione si riferisce?

V. Nè meno inconcepibile è la maniera, colla quale si pretende spiegare l'universalizzazione delle idee; riponendola nella semplice separazione dell'oggetto dalla sua reale esistenza. Primieramente, anche il fantasma dell'immaginazione prescinde dalla reale esistenza della cosa immaginata, e nondimeno sarebbe errore il dire che esso rappresenta l'universale. In secondo luogo, Dio concepisce gl'individui possibili, e noi apprendiamo e ragioniamo di persone particolari defunte o lontane. In tali cose non si considera certamente l'esistenza reale, e nondimeno l'obbietto non è diventato universale. In terzo luogo la ragione, sopra cui si fonda il Rosmini, che ogni cognizione prescindente dalla reale esistenza della cosa esprime un modello, è falsa; sì perchè le nostre conoscenze specolative non sono esemplari, ma copie dell'oggetto: e sì perchè il modello in quanto tale non inchiude universalità, ma solo imitabilità, la quale non contrasta all'individuazione.

VI. La prova che l'Autore adduce non è salda; perchè alla formazione dell'idea universale basta la virtù astrattiva. Anzi il suo ar-

[1] S. TOMMASO *Summ. Th.* I p. q. 85, art. 3.

gomento dovrebbe invertirsi ragionando a questo modo: L'idea generale non potrebbe concepirsi se non per opera di astrazione o di giudizio; ma il giudizio non è abile a formarla, perchè è sintesi; dunque è uopo dire che essa si formi per astrazione.

229. Lo sbaglio capitale di questo sistema è posto nell' aver capovolto l'ordine delle operazioni del nostro spirito, stabilendone l'incominciamento non nell'analisi ma nella sintesi. Quindi si è trovato costretto a dover supporre innata nell' animo un'idea attuale, da cui scaturissero tutte le conoscenze; senza curare punto nè poco l'inestricabile labirinto in cui si entrava con simigliante dottrina. Che se poi si chiede la radice prima di tale sbaglio, essa si troverà nell' essersi creduto buon metodo il prender le mosse del Criticismo, il quale interamente appoggiavasi a quella medesima inversione. Ed è questo l'errore comune di tutta la filosofia moderna dopo Kant: il credere che la mente nostra non debba ricevere ma fabbricarsi la conoscenza. Di qui la necessità di stabilire in essa delle forme *a priori*. Codeste forme saranno, secondo i diversi opinari, una o più idee innate, l'essenza stessa dello spirito, l' intuizione dell' essere universale, l'intuizione di Dio, che in modo diretto e immediato a noi si manifesti. Ma in tutte queste variazioni si andrà sempre barcollando tra due estremi contrarii: finchè cedendo del tutto all'impeto della logica non si pervenga all'assoluta immedesimazione del pensiero coll' essere, del subbiettivo coll'obbiettivo, unica via in quel presupposto di salvare la realità de' nostri concepimenti. Così la scienza filosofica abbandonando l'*obbiettivismo* scolastico, ed appigliandosi al *subbiettivismo* cartesiano, riuscì da ultimo all'*identità* dei trascedentali tedeschi.

Per cansare un tale estremo, conviene di necessità tener altro cammino e ristabilire il processo naturale degli atti della mente nostra, riconoscendo con S. Tommaso che essa comincia non dalla sintesi, bensì dall'analisi. Secondo una tale dottrina uopo è ammettere le seguenti verità, consigliate dall'esperienza e dalla ragione, e direttamente opposte al sistema fin qui discusso.

I. Invece dell'idea dell'ente, dee dirsi innata nell'animo nostro la sola facoltà intellettiva; la quale abbia la conoscenza non in atto ma solamente in potenza, *in principio sumus intelligentes solum in potentia* [1]; e nondimeno abbia l' attività necessaria a farci passare dalla potenza all'atto: *In parte intellectiva est aliquid activum et ali-*

[1] *Summa th.* 1. p. q. 79, a. 2.

quid passivum [1]. Questa facoltà intellettiva, presa in tutte le diverse funzioni della sua efficacia, è propriamente ciò che appellasi il lume della ragione infusoci da Dio. Lume dicesi in noi ciò che è manifestativo del vero. Onde anche l'abito della fede, che riceviamo nel santo battesimo, si noma sotto tale aspetto lume soprannaturale di fede. Ora nella conoscenza naturale noi ravvisiamo le conseguenze per la intellezione de'principii; ravvisiamo i principii per la intellezione delle idee; e concepiamo le idee per l'astrazione delle quiddità. Come dunque la virtù astrattiva delle quiddità ci è lume per la percezione delle idee; così la percezion delle idee ci è lume per la cognizione de'principii, e la cognizion de'principii ci è lume per la derivazione delle inferenze. Ecco dunque il lume della ragione, l'impronta del divin sole fatta nel nostro spirito; la virtù manifestatrice in noi del vero e del bene: *Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Il Rosmini credette che questo lume dovesse essere un oggetto; e però il ripose nell'ente astratto intuito da noi. Nel quale abbaglio fu tratto dall'equivoco della metafora, presa dalla luce corporea. Imperocchè, come la luce rispetto all'occhio è un primo oggetto che serve poscia ad illustrare gli altri, così opinò che il medesimo si avesse a dire dell'intelletto nell'applicazione di quel traslato. Ma il negozio qui corre altramente; poichè il lume della ragione dee valere per la percezione di ogni oggetto, primo o secondo che sia; e però non può esso stesso essere oggetto, se non per rispetto a una cognizione riflessa. Esso è detto lume in ordine al vero universalmente preso, e quindi dee precedere ogni atto di conoscenza. Dunque dee consistere in una virtù; ed è appunto la virtù intellettiva in quanto manifestatrice del vero allo spirito nostro.

Mille luoghi di S. Tommaso potrebbero allegarsi a questo proposito; ma sopra tutti è notevole quello de'suoi comenti a Boezio *De Trinitate.* Quivi il S. Dottore dice spiegatamente che il lume della ragione, infusoci da Dio, non è *obbietto primo* della nostra conoscenza, e che non ci serve a far conoscere le cose come un *conoscibile che sia mezzo della loro cognizione*, ma solo come ciò che le rende abili ad essere conosciute: *Nec tamen oportet quod ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum. Non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis, sed sicut eo quod facit alia cognoscibilia* [2]. Le quali parole sembrano espressamente

[1] Ivi a. 3.
[2] Opusculum LXVIII *super Boëthium de Trinitate.*

dirette contra coloro, che vogliono che l'obbietto primo della nostra conoscenza sia il lume della ragione; e che esso sia mezzo universale del sapere, come un cognito che serva a far conoscere le altre cose. E tanto più è mirabile questo passo, in quantochè S. Tommaso, dopo aver detto che il lume della nostra ragione *non sit primo a nobis cognitum*, soggiunge subito che primo cognito è l'ente: *Prima cognita a nobis, ut ens et unum* etc. Egli concede che il primo intelligibile è Dio; ma nega che influisca nell'intelletto nostro come primo oggetto di cognizione; bastando che influisca in noi come causa, in quanto ci comunica la virtù intellettiva: *Non oportet quod primum Intelligibile hoc modo influat in intellectum nostrum ut intelligatur, sed ut praestet intelligendi virtutem* [1].

II. I sensi partecipano veramente della conoscenza, benchè in infimo grado; e nell'uomo, per la congiunzione coll'intelletto nella stessa sostanza dell'anima, divengono ancora più efficaci che non sono nei bruti; sicchè i fantasmi in noi sono resi abili a poterne astrarre le intenzioni intelligibili: *Sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior; ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur* [2].

III. Il primo atto della parte intellettiva del nostro spirito non è un giudizio ma un'astrazione, per cui si prende a contemplare la sola essenza o quiddità dell'oggetto, prescindendo dalla concreta individuazione del fatto appreso pei sensi: *Virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei; et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus* [3].

IV. Per sì fatta astrazione l'idea è resa universale; perchè rappresenta la sola quiddità, prescindendo dalle condizioni individuali proprie della concreta esistenza: *Hoc est abstrahere universale a particulari vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur* [4].

V. Questa non è che semplice apprensione, in cui propriamente

[1] Ivi.
[2] S. Tommaso *Summa th.* 1. p. q. 85, a. 1 ad 4.
[3] S. Tommaso. Ivi ad 3.
[4] S. Tommaso. Ivi *in corpore*.

consiste l'idea, secondo che il Rosmini medesimo riconosce in varii luoghi. Il giudizio poi, col quale si afferma l'esistenza del sensibile, *ciò che io sento esiste*, ovvero *ciò che io veggo è un uomo,* è un atto posteriore; giacchè richiede la percezione intellettiva dell'obbietto singolare da noi sentito, e il singolare non si percepisce dall'intelletto se non per riflessione sopra il fantasma, da cui si è astratta la quiddità universale: *Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest... Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare... Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Sortes est homo* [1].

VI. A spiegar dunque l'origine delle idee non ci è bisogno d'altro se non di riconoscere nella parte intellettuale dell'animo una virtù astrattiva delle quiddità o essenze degli obbietti percepiti dai sensi; la qual virtù da S. Tommaso fu detta intelletto agente, voi potete chiamarla attività intellettuale, forza astrattiva, o come meglio vi piace, giacchè non si tratta del nome, ma della cosa: *Oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem* [2].

Queste cose ho io qui toccate di volo; la loro più ampia spiegazione si avrà nella seconda parte di questo libro.

[1] *Summa th.* 1. p. q. 86 a. 1.
[2] *Summa th.* I. p. q. 79, a. 3,

CONCLUSIONE

1. Tra i sistemi fin qui discussi quello, a cui sopra tutti vuolsi por mente, si è senza niun dubbio l'Ontologismo. Imperocchè il Tradizionalismo e il Lamennismo, due forme diverse d'una medesima idea, non sono tanto una filosofia quanto piuttosto una negazione della medesima. Ogni altra dottrina poi intermezza conviene che ultimamente si risolva nell'Ontologismo, ammettendo la visione diretta di Dio, se non creante, almeno ideante l'universo. Onde non è da prendere maraviglia, se nella disamina appunto d'un tal sistema ci soffermammo più a lungo che in quella degli altri, e se al medesimo rivolgiamo ora le ultime nostre considerazioni nel conchiudere la parte polemica del presente trattato. E perciocchè, come dichiarammo fin dal preambolo, intento precipuo del nostro scrivere si è di divolgare e chiarire la dottrina di S. Tommaso; consacreremo questo ultimo tratto a notare l'opposizione di essa col punto fondamentale dell'Ontologismo, che è la visione diretta di Dio. Il che ci varrà ancora come di naturale trapasso alla seconda parte del nostro libro, la quale dee tutta consistere nella esposizione della teorica del Santo Dottore intorno alla natura della intellettiva conoscenza.

2. Molti sono i luoghi di S. Tommaso che potrebbero qui rapportarsi, non essendoci quasi parte della sua dottrina, la quale non contraddica a quella pretensione ontologica. Nondimeno un luogo assai splendido ci sembra quello de'suoi comenti al libro *Te Trinitate* di Severino Boezio. Le cose, che quivi dal Santo son ragionate, mi sembrano del tutto scritte in acconcio de'tempi nostri; tanta è la chiarezza colla quale vi è rifiutata ogni forma di Ontologismo eziandio temperato, e tanta è la precisione delle risposte che si dànno agli argomenti coi quali i suoi fautori anche oggidì sogliono propugnarlo. Io invito gli studiosi della verità a leggere l'anzidetto opuscolo da loro stessi, e qui per saggio ne riferirò semplicemente alcuni tratti.

S. Tommaso comincia dal dire che la mente umana, aggravata

dal peso del corruttibile corpo, non può fissare naturalmente l'intuito nella prima luce di verità, in virtù della quale ogni altra cosa sarebbe di leggieri conosciuta. Onde è mestieri che la nostra ragione nell'ordine naturale proceda da ciò che è dopo a quel che è prima, e però dalle creature si sollevi al Creatore. *Naturalis mentis humanae intuitus pondere corruptibilis corporis aggravatus in prima veritatis luce, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest. Unde oportet quod secundum naturalis cognitionis progressum ratio a posterioribus ad priora deveniat et a creaturis in Deum* [1]. Quindi è che Iddio per comunicare all'uomo una scienza delle cose divine, la quale fosse più perfetta e sicura, provvide un altro mezzo di cognizione per lui, quello cioè della fede soprannaturale. *Ideo Deus humano generi aliam tutam viam cognitionis providit, suam notitiam per fidem mentibus hominum infundens. Unde dicitur 1. Cor. 2. Quae Dei sunt nemo novit nisi Spiritus Dei; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.* Come dunque principio della natural conoscenza è la notizia delle creature raccolta dai sensi; così principio della conoscenza soprannaturale è la notizia della prima verità avuta per rivelazione. *Sicut ergo naturalis cognitionis principium est creaturae notitia a sensu accepta, ita cognitionis desuper datae principium est primae veritatis notitia per fidem infusa.* Di qui nasce che il procedimento della filosofia sia diverso da quello della teologia. Attesochè i filosofi, i quali seguono l'ordine della conoscenza naturale, fanno precedere la scienza delle creature alla scienza di Dio, cioè la fisica alla metafisica; ma dai teologi si tiene un contrario cammino, in quanto la considerazione del Creatore si fa andare innanzi a quella delle creature. *Et hinc est quod diverso ordine hinc inde proceditur. Philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordinant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet Naturalem Metaphysicae; sed apud Theologos proceditur e converso, ut Creatoris consideratio considerationem praeveniat creaturae* [2].

In questo tratto, come subito si vede, è negata ogni forma di Ontologismo. Conciossiachè non solo si dica impossibile generalmente l'intuito diretto di Dio nell'ordine naturale, ma si stabilisca in termini espressi che in sì fatto ordine la nostra conoscenza comincia dalle creature; e che però la contemplazione del filosofo esordisce dal punto opposto a quello del teologo. La qual cosa non è affermata sol di passata; ma è resa fondamento di tutta l'argomenta-

[1] Opusculum LXVIII *super Boëthium de Trinitate.*
[2] Luogo sopraccitato.

zione, e S. Tommaso quasi non si sazia di ripeterla ed inculcarla. Eccone un altro passo assai lampante e cospicuo. *Divinorum notitia dupliciter potest aestimari: uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi ex creaturis, quarum notitiam a sensu accipimus. Alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex seipsis maxime cognoscibilia, quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur et a beatis secundum modum suum. Et sic de divinis duplex scientia habetur; una secundum modum nostrum, quae sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam divinam scientiam dicentes. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur; quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum de divinis per divinam revelationem instruimur, et per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae Veritati propter seipsam* [1].

3. Nè solamente nell'opuscolo, di cui parliamo, è un tal punto stabilito dal S. Dottore, ma in quasi tutte le altre sue opere. Egli ne parla nella Somma teologica, nella Somma contro i Gentili, nei Comenti al Maestro delle sentenze, e in generale dovunque gli viene a taglio. Nè basta; ma egli ne forma argomento per dimostrare l'eccellenza della teologia a rispetto della filosofia, e per attribuire alla prima vera giurisdizione e signoria sopra della seconda. La filosofia dee servire alla teologia e riceverne lume ed indirizzo. E qual ne è la ragione? Perchè la teologia è più simile alla scienza di Dio, il quale per la considerazione di sè stesso conosce tutte le altre cose; e perchè la teologia contemplando direttamente la prima causa ha prerogativa di sapienza a rispetto d'ogni scienza filosofica. *Non eodem ordine utraque doctrina procedit; nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero Fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur* [2]. *Ipsa maxime sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans... et propter hoc sibi quasi principali philosophia humana deservit* [3]. E perciocchè anche la metafisica contempla Dio,

[1] OPUSCULUM LXVIII *super Boethium De Trinitate.*
[2] *Contra Gentes*, l. 2, c. 4.
[3] IVI.

il santo Dottore osserva essere diversissimo il modo di contemplazione tenuto in questa scienza da quello che è proprio della teologia. Perciocchè la metafisica considera Dio per ragioni desunte dalle creature, laddove la teologia considera Dio per lume ricevuto da Dio medesimo. *Est etiam magis dicenda sapientia quam metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas. Unde et ista doctrina magis etiam divina dicenda est, quam metaphysica; quia est divina quantum ad subiectum et quantum ad modum accipiendi; metaphysica autem quantum ad subiectum tantum* [1]. Ora l'Ontologismo, comunque si attemperi, si arroga sempre una simile prerogativa di cominciare la contemplazione da Dio e da Dio discendere alle creature. Il suo elemento essenziale si è che l'uomo abbia naturalmente facoltà di fissar le pupille nel Sole increato e di là procedere alla intuizione d'ogni altro vero. Quindi esso si gloria che anche i suoi assensi sieno fondati direttamente nella infallibilità stessa di Dio, e che del fulgore di Lui sia cosperso ogni suo atto conoscitivo. Anzi il procedimento ontologico ha questo privilegio sopra il teologico che, laddove la Teologia riceve il senso dei dommi dall'insegnamento della Chiesa, l'Ontologismo riceve la illustrazione degli obbietti della sua conoscenza dalla luce stessa di Dio.

4. Io non mi metterò a dimostrare che, ammessa una tale dottrina, l'indipendenza della ragione voluta da'razionalisti verrebbe a giustificarsi almeno in gran parte. Io veggo bene che ciò irriterebbe di troppo que'cattolici pii ed onesti, che hanno tuttavia la mente ingombra delle dottrine ontologiche. Ma certamente ognun vede che essa non conserva con egual limpidezza la distinzione tra l'ordine naturale e soprannaturale; nella qual distinzione è fondata tutta l'economia della nostra sacrosanta religione. E veramente il limite che mantiene salda ed irremovibile l'anzidetta distinzione è l'incapacità naturale della creatura a veder Dio intuitivamente colle sole forze naturali: *Deum nemo vidit unquam. Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* [2]. Ecco la formola esprimente con divina semplicità e chiarezza la necessità della rivelazione per educar l'uomo viatore sulla terra. A fine d'iniziarci a quella scienza di Dio, la quale dee formare la nostra felicità sempiterna, e alla quale siamo tenuti di volgere fin d'ora gli affetti ed ordinare le operazioni, il

[1] *In primum librum Magistri sententiarum.* Prologus, q. 1, a. 3.
[2] IOHAN. I, 18.

Verbo eterno degnò di venire ad ammaestrarci personalmente. E la ragione si fu perchè Iddio è in sè stesso invisibile ad ogni intelletto creato; e il solo Unigenito, che è la scienza sussistente del divin Padre, potè farsene rivelatore.

5. Codesta dottrina nella teorica di S. Tommaso apparisce quanto sublime, altrettanto facile a concepirsi. Imperocchè, se la mente nostra nell' ordine naturale non ha visione diretta se non delle sole creature, è chiaro che noi non possiamo pervenire ad altra conoscenza di Dio se non a quella che può dedursi dalle medesime; nè possiamo esser fatti partecipi in questa vita della scienza stessa di Dio, se non per via di rivelazione e di fede [1]. Ma nell' Ontologismo, che oltre alla visione soprannaturale ammette una visione diretta di Dio anche nell' ordine naturale, la faccenda si abbuia e si confonde non poco. E per fermo se noi siamo in diretta comunicazione con Dio, nel quale a seconda della maggiore penetrazione ed elevatezza d'ingegno discopriamo più copiose e più alte verità; il dire: fin qui possiamo stenderci, e non più oltre, nell'assegui-mento delle verità divine, è un parlare affatto arbitrario che non ha norma certa. I razionalisti possono sempre a diritto rispondere che il grado assegnato non è l' ultimo; perciocchè l' intelligenza è progressiva di sua natura, massimamente in virtù dell' incivilimento; e però quel che apparisce incomprensibile a un intelletto volgare e in una età semibarbara, potrà bene venir compreso da una mente più elevata e in tempi più colti. E veramente, supposto l'Ontologismo, donde potrà desumersi la determinazione di misura in questo genere? In Dio sono lucidi e per sè visibili tutti i veri. Perchè dunque vedendo Dio debbo veder solamente quelli che a voi piace di chiamar naturali, e non debbo vedervi alcuni almeno di quegli altri, a cui non si sa per qual ragione attribuite il vocabolo di soprannaturali? Perchè non mi ha da essere naturale la visione di tutto ciò che in Dio è naturale, in altri termini, rispondente alla sua natura? Potrà essere che io non vegga in Lui quel che

[1] Quindi S. Tommaso inferisce che noi naturalmente non possiamo conoscere la Trinità delle divine persone. *Naturali cognitione de Deo cognoscere non possumus, nisi quod percipitur de Deo ex habitudine effectuum ad ipsum, sicut ea quae designant causalitatem ipsius et eminentiam supra creata et quae removent ab ipso imperfectas conditiones effectuum. Trinitas autem personarum non potest percipi ex ipsa causalitate divina, cum ipsa causalitas communis sit toti Trinitati, nec etiam dicitur secundum remotionem tantum.* Opusc. LXVIII super Boëthium De Trinitate.

potrei vedervi, per difetto di applicazione e di esercizio; ma se io vi presto tutta l'attenzione, e mi esercito per lunghi anni a contemplare, non ci è ragione per cui mi resti occulto ciò che in Dio è di per sè evidente e cospicuo. E se io sono un ontologo straordinario, dotato d'un potentissimo intuito; perchè dovete voi venire a segnarmi dei confini arbitrii, e dire che io nella visione di Dio non posso addentrarmi alquanto più che non fassi comunemente e scoprir con chiarezza qualche vero, che alla schiera volgare degli uomini sembra superiore alla natura?

6. Quei cattolici che professano l'Ontologismo, per salvare la distinzione tra i veri naturali e soprannaturali, sono costretti a dire o che la mente umana nella visione di Dio mira la sola esistenza di Lui e non l'essenza, o che apprende Dio come autore della natura e non della grazia, o che infine percepisce gli archetipi eterni del divino intelletto prescindendo dal subbietto in cui essi rilucono. Ma questi diverticoli sono insussistenti del tutto. Imperocchè non distinguendosi in Dio per verun modo l'essenza dall'esistenza, non vi si può veder l'una, senza vedere ad un tempo anche l'altra. Onde S. Tommaso, rispondendo a chi dalla conoscenza che abbiamo dell'esistenza di Dio volesse inferire che ne vediamo l'essenza, dice che ciò seguirebbe, se noi mirassimo in sè l'atto stesso dell'esistenza divina, il che è falso; ma che non segue in niun modo dalla nostra cognizione presente, per la quale non conosciamo l'esistenza di Dio, se non in quanto conosciamo la verità di questa proposizione: *Dio è;* e a questa stessa non giungiamo se non in virtù di razionale discorso: *Esse dupliciter dicitur. Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum cum subiecto. Primo modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo cum dicimus:* Deus est, *vera est; et hoc scimus ex eius effectibus* [1].

La stessa ragione dell'assoluta semplicità divina rende assurdo l'altro partito, a cui potrebbono ricorrere gli ontologi, dicendo che noi nella visione diretta conosciamo Dio come autore della natura e non della grazia. Imperocchè questa diversità di effetti non rifluisce in nessuna guisa sulla cagione; la quale, rimanendo una ed identica, non può conoscersi sotto un aspetto e non sotto un altro. Acconciamente il Suarez: *Omnis visio Dei est eiusdem rationis, et per*

[1] *Summa th.* I p. q. III, a. IV, ad 2.

eam videtur Deus ut in se est, tam ut trinus quam ut unus, tam ut auctor gratiae quam naturae [1].

Nè più felice è la terza scappatoia, la quale vorrebbe che noi in virtù d'astrazione vedessimo in Dio i soli archetipi eterni, senza apprendere il subbietto a cui essi appartengono. L'astrazione non può esercitarsi sopra una cosa che non sia anteriormente appresa per una qualche facoltà conoscitiva. L'astrazione non fa che separare ciò che prima erasi percepito confusamente in maniera indistinta e concreta. Essa richiede l'obbietto nel conoscente; e l'obbietto non si trova nel conoscente, se non in virtù d'una cognizione. Onde l'atto astrattivo, che dovrebbe darci la percezione degli archetipi divini separatamente dall'essenza, supporrebbe già un altro atto, per cui l'obbietto fosse stato già appreso concretamente. Qual sarà pertanto codesto atto? Un atto del senso? Ma Dio non è obbietto sensibile. Un atto dell'intelligenza? Ma dunque prima di percepire gli archetipi in astratto, si è percepito Dio stesso nella sua real sussistenza. In secondo luogo gli archetipi eterni non potrebbero da noi vedersi, senza che si vedesse ad un tempo l'atto della mente divina in cui essi sono. Ora quell'atto è talmente identificato coll'essenza di Dio, che non può per astrazione separarsene da chi lo mira qual è in sè medesimo; giacchè l'intendere in Dio è lo stesso che l'essere. Appositamente il Dottor S. Tommaso; il quale nega del tutto la possibilità di vedere gli archetipi divini senza vedere ad un tempo la divina essenza. *Non est possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat; tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quae fiunt, ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturas; tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est obiectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes* [2].

7. Ammesso dunque l'Ontologismo non è possibile in buona logica servare una chiara e limpida differenza tra l'ordine naturale ed il soprannaturale; e quei che tuttavia vogliono mantenerla, nol fanno altrimenti che a via di distinzioni più o meno ingegnose ma irragionevoli. Onde non è meraviglia se tutti i novatori ed increduli de'giorni nostri fanno plauso a tale dottrina, e gioiscono di vederla talora abbracciata da persone di sana fede ma di mente poco avve-

[1] *Tractatus de fine hominis*. Disp. XV.
[2] *Summa th*. 2. 2. q. 173, a. 1.

duta. I figliuoli delle tenebre sono più prudenti de'figliuoli della luce nel fatto loro. Aspirando essi a convertire la religione in mero incivilimento, e il Cattolicismo in semplice strumento di ben essere umano, intendono acutamente che il primo lavoro convien che sia quello di naturaleggiare la fede; giacchè l'ordine pratico è fondato nell'ideale, nè può l'uno stabilirsi a rovescio dell'altro. Ora a naturaleggiare la fede non ci è via più spedita nè più sicura che promuovere le dottrine razionalistiche, e farle ad ogni modo penetrare nella scienza. Questo è il pensiero che domina più o meno chiaramente in tutti gli scritti de'nostri italianissimi, e che è proposto in maniera esplicita e senza ambagi da Vincenzo Gioberti. Costui ci fa sentire con precise parole che lo scopo del progresso si è l'*immedesimazione della religione colla civiltà umana* [1]; *e che il razionalismo moderno è destinato a ricongiungere l'ortodossia e la scienza* [2]. Con queste perfide intenzioni nell'animo egli si fe da principio a promulgare l'Ontologismo, come iniziale attuazione di un gran disegno. Nel che egli mostrò assai di perspicacia; essendo la dottrina ontologica acconcissima a dare i primi passi in tale cammino, siccome quella che apre l'adito a una teosofia misteriosa ed occulta, di natura elastica ed arrendevole; la quale, dilatandosi a poco a poco in mani esperte, saprà crescere per guisa, che getti finalmente del tutto a terra ogni muro divisorio tra l'ordine naturale ed il soprannaturale. Gl'intesi nella trama applaudirono tostamente al restauratore della sublime sapienza, stata fin da principio delizia dei nemici del Cristianesimo, e con ipocrite arti finsero un istante d'essersi riconciliati colla Fede. Scossi al rombazzo ed illusi dalle appariscenti forme di ortodossia, colle quali ad uccellare i semplici l'autore avea rivestito da prima il suo sistema, molti eziandio nel campo dè'buoni si lasciarono rapire a quel fascino e ne accettarono dove più dove meno i principii. Ciò fu allora scusabile, stante l'inganno teso; ma non sappiamo se sia scusabile del pari anche ora che le posteriori manifestazioni versarono tanta luce sopra quelle tenebrose ed avviluppate magagne. Leggasi infatti l'infelice scrittura del Gioberti intitolata *Filosofia della Rivelazione*, e si vedrà come egli insegna espressamente *esser proprio della scienza e della civiltà coi loro successivi incrementi di andare scemando viepiù il sovrannaturale e il sovrintelligibile della Religione* [3]. E la ragione secondo lui si è, perchè *il so-*

[1] *Riforma Cattolica* pag. 86.
[2] Ivi pag. 85.
[3] *Riforma Cattolica* pag. 46.

vrintelligibile e il sovrannaturale sono l'intelligibile e la natura in potenza [1]. Egli ragiona questi suoi dettati movendo dalla sua teorica dell'intuito; e così ci porge una prova di fatto delle ree conseguenze che in sè involgono le dottrine ontologiche.

Gli ontologi di retto animo e di ortodossa credenza si sforzano con temperamenti e sottigliezze d'impedire la sequela di questi errori; ma la logica è infrenabile e a lungo andare rompe ogni impaccio. Chi abborrisce le conseguenze di un sistema dee, se vuol esser logico, ripudiarne assolutamente i principii; in altra guisa dee rassegnarsi ad accettare i necessarii effetti delle poste cagioni. La prudenza negli ordini specolativi (giacchè ci ha una prudenza direttrice altresì della scienza) consiste appunto nel saper discernere negl'inizii, comechè tenuissimi, d'una teorica tutte le buone o ree conseguenze, di cui essa è feconda. In questo genere non ci è cautela che basti; perciocchè un piccolo abbaglio e quasi indifferente, che si commetta ne'principii, va poi passo passo crescendo e dilatandosi, sicchè diviene grandissimo e spaventevole nelle rimote illazioni: *Parvus error in principiis, magnus in illationibus.*

8. Chiederà alcuno: ma onde avviene che essendo tali i pericoli dell'Ontologismo, nondimeno non pochi animi retti e zelantissimi non meno del bene della scienza che della religione lo hanno abbracciato? Diremo liberamente in ciò la nostra sentenza; e niuna persona assennata dee adontarsene, non essendo nostra intenzione di offendere veruno, ma solo di mettere in luce la verità. Noi pensiamo che ciò sia proceduto dall'abbandono fattosi della teologia scolastica; ed ecco la ragione di questa nostra credenza. L'ingegno umano nella considerazione dell'universo tende naturalmente alla partecipazione di una scienza divina, in quanto, non pago di contemplare le cose create in loro stesse, brama altresì di conoscerle in virtù di principii che emanino direttamente dallo stesso lume di Dio. Ciò in antico facevasi nella teologia scolastica; la quale non consisteva solamente in chiarire i dommi della fede e ricavarne illazioni nel giro delle cose divine, ma discendeva altresì ad illustrare tutta la scienza delle cose umane e create colla luce de'principii soprannaturali disposati alle verità naturali. Basti, se non fosse altro, guardare la Somma teologica di S. Tommaso d'Aquino per accertarsi di questa nostra affermazione. Quivi si troverà alla scienza di di Dio congiunta la scienza dell'uomo e del mondo per via non più d'analisi ma di sintesi, e sotto l'influenza delle verità rivelate. In

[1] Ivi pag. 46.

tal modo la teologia era come perfezionamento e corona della filosofia; e valeva allora quel detto, che adesso farebbe ridere: *Est theologus, ergo est philosophus* [1]. Il teologo, in quanto tale, non solo era maestro in divinità, ma possedeva altresì il supremo grado nella scienza naturale, l'illustrazione cioè della medesima in virtù della scienza divina. Onde gli uomini di Chiesa si recavano ad onore di porre in fronte ai loro scritti filosofici la qualità di teologi; e le persone laiche, non istruite in teologia, giustamente si consideravano come filosofi a metà, ovveramente come filosofi in un grado assai più basso.

Pel divorzio, avvenuto nei tempi moderni, della teologia dalla filosofia, la scienza sacra si restrinse alla sola investigazione e difesa dei dommi soprannaturali, senza farli discendere alla illustrazione e al perfezionamento delle verità naturali. Ora la mente umana, non potendo spogliarsi di quella inclinazione, che accennammo più sopra, si volse ad appagarla con altri mezzi, con quelli cioè che si trovò avere alla mano, e cercò in sè stessa quel lume che più non le veniva impartito dalla scienza teologica. Quindi fu tentata di credere che si trovasse in diretta comunicazione con Dio per via d'intuito naturale, e che di là scaturissero i supremi principii, abili a perfezionare e sublimare l'inferior conoscenza delle cose create. Ecco la radice, secondo me, di questo misticismo filosofico e di questa scienza occulta, non accessibile agli intelletti volgari, onde gli ontologi illudono sè medesimi e traggono agevolmente nella loro illusione molti splendidi ingegni. La radice sta in una nobile tendenza dell'animo nostro, per cui esso non contento della scienza *a posteriori* delle cose create, ne agogna un'altra *a priori* per lume che emani direttamente da Dio. Questa scienza *a priori* non si può conseguire perfettamente se non nella visione beatifica; nondimeno se ne può avere quaggiù una partecipazione imperfetta per l'applicazione delle verità rivelate, scienza divina, alla esplicazione delle verità naturali proprie della scienza filosofica. Abbandonatasi la teologia scolastica, che adempiva codest'ufficio, l'uomo ha cercato, fuori dei principii rivelati, un'altra scienza che facesse altrettanto per vie naturali, e non ha potuto ritrovarla se non che nell'Ontologismo. Il perchè codesto sistema, chi sottilmente lo riguarda, non è altro alla perfine che l'intrusione della ragione in un ufficio non suo,

[1] Con ciò non intendiamo dire che anche al presente non ci sieno teologi dotti in filosofia e talora anche insigni. Ci sono la Dio mercè; ma questo è in essi frutto del loro studio e della loro solerzia, non della loro professione.

e l'usurpazione fatta dalla filosofia di diritti proprii della scienza teologica.

E perciocchè ogni usurpazione non può partorire che odio e nimistà, non è da prendere meraviglia se siffatta foggia di filosofare riesce da ultimo a manifesta nimicizia colla teologia; e tende a risolversi in perfetto razionalismo. La quale perversa tendenza potrà venire più o meno frenata, finchè l'Ontologismo si troverà in mano a pii ecclesiastici o a secolari di buona volontà; ma passato una volta in balìa di persone, se non irreligiose, almeno indifferenti, esso correrà alla libera secondo l'impeto della propria natura. E però, torniamo a ripetere, è inganno luttuoso quello di alcuni, i quali guardando alla moderazione degli ontologi, appartenenti alla schiera de'buoni, credono esagerati i nostri timori, e forse ci mettono in voce di malinconici sognatori. In fatto di scienza non si dee guardare alla subbiettiva disposizione delle persone, ma all'obbiettiva indole de'principii. Dove questi sieno rei, debbono a grande studio rimuoversi; comechè la bontà di chi li maneggia ne attenui o ne ritardi o eziandio ne impedisca gli effetti.

FINE DELLA PRIMA PARTE

INDICE E SOMMARIO

PROEMIO

INTRODUZIONE

CAPO I.

DEL LAMENNISMO

CAPO II.

DELL'ONTOLOGISMO

CAPO III.

DEL TRADIZIONALISMO

CAPO IV.

DELL'ENTE IDEALE

CONCLUSIONE

CONSIGLIO GENERALE DI PUBBLICA ISTRUZIONE

Napoli 6 Novembre 1856.

Vista la dimanda del sig. Raffaele Marotta, direttore della tipografia del Fibreno, il quale ha chiesto di porre a stampa l'opera del P. Matteo Liberatore della Compagnia di Gesù, intitolata — Della conoscenza intellettuale.

Visto il parere del R. Revisore signor D. Domenico Minichini.

Si permette che la indicata opera si stampi: ma non si pubblichi senza un secondo permesso, che non si darà, se prima lo stesso Regio Revisore non avrà attestato di aver riconosciuto nel confronto di esser l'impressione uniforme all'originale approvato.

Il Consultore di Stato
Presidente provvisorio: Capomazza.
Il Segretario Generale: Giuseppe Pietrocola.

COMMESSIONE ARCIVESCOVILE

Nihil obstat
Raphäel Marrazzi
Censor Theologus

Imprimatur
Pel Deputato
Leopoldo Ruggiero
Segretario

DELLA

CONOSCENZA INTELLETTUALE

DELLA

CONOSCENZA INTELLETTUALE

TRATTATO

DI

MATTEO LIBERATORE

D. C. D. G.

PARTE SECONDA

TEORICA DI S. TOMMASO

SECONDA EDIZIONE

NAPOLI

STAMPERIA E CARTIERE DEL FIBRENO

Strada Trinità Maggiore N.° 26.

1858

INTRODUZIONE

Se mal non m'appongo, ho io altrove chiarito bastevolmente quali sieno le ragioni che consigliano in filosofia il ritorno alle dottrine del Dottor S. Tommaso, e come ciò non sia un regresso ma un progresso negli ordini di detta scienza [1]. Alle cose dunque colà discorse io volentieri rimetto qualunque sopra cotesto punto avesse uopo di schiarimenti. Qui non mi corre altro debito se non d' introdurre il cortese, che prende a leggermi, alla seconda parte del Trattato, la quale non è negativa e polemica, come la prima, ma bensì è affermativa e dottrinale. Imperocchè dove quella si occupava nella confutazione di false teoriche, questa per contrario si travaglia nella esposizione della vera. Il che quanto sia più rilevante, e come più da vicino tocchi lo scopo che mi sono prefisso, non è mestieri che io dica: tanto ciò si comprende da sè medesimo.

[1] *Della Conoscenza intellettuale* Vol. I. Ragione dell' opera.

E certamente che varrebbe a chi naviga un mare fortunoso il sapere gli scogli e le sirti da fuggire, se non gli viene inoltre additata la via diritta e spedita che mena al porto? Per simil guisa poco giova a francheggiare l'intelletto la semplice indicazione del falso, quando essa non è seguìta dalla limpida dimostrazione del vero. Fino a tanto che ciò non si compie, esso rimane quasi nave senza governo; la quale in balìa de' venti corre continuo rischio d'essere trabalzata, dovechè il soffiare più gagliardo d'alcuno d'essi potrà sospingerla. Voglio dire fuori di metafora che veduto l'infrenabile bramosia di sapere, onde siamo naturalmente e assiduamente agitati, l'anima nostra non si appaga di una scienza, come a dire, negativa, ma tende al possesso di positive cognizioni; e però, dove una soda dottrina non le porga a tempo la verità, ella rimane sempre in pericolo d'essere trascinata da quegli errori, che della verità sapranno acconciamente mentir le sembianze.

E questa è la ragione per cui anche nella prima parte io non mi tenni talmente ristretto al còmpito di escludere i falsi sistemi, che insieme non procacciassi di accennare quali dottrine in loro vece fossero da abbracciare. Una tale diligenza mi sembrava del tutto indispensabile, affine di scrivere con sodo profitto de' miei lettori. Ma cotesta cura è stata quivi, come sol si poteva, secondaria ed intesa per indiretto. Qui essa diventa primaria; come per contrario prende un posto a lei subordinato la confutazione dell'errore. Dico la confutazione dell'errore, perchè eziandio in questo libro ella non può omettersi del tutto, non essendo possibile dare alcun passo nelle scienze, massimamente razionali, senza scontrarti ad ora ad ora in ostacoli, che t'impediscono in varii modi la via. Ecco pertanto la diversità, che passa tra la prima e la seconda parte del presente la-

voro. Dove l'una direttamente mirava a distruggere e sol di rimbalzo edificava, l'altra direttamente edifica e sol di rimbalzo distrugge: quella abbatteva i falsi sistemi, che rallentano nel tempo moderno la desiderata ristorazione della scienza, e solo accennava i principii, da cui siffatta ristorazione può procedere; questa si affatica nella dimostrazione degli anzidetti principii, e solo si volge di tratto in tratto a rimuovere le contrarie dottrine, che tendono a frastornarla. Di che apparisce eziandio che, sebbene la necessità di apparecchiarmi il terreno, demolendo ciò che malamente erasi edificato, mi abbia indotto a mandare innanzi la parte polemica alla dottrinale; nondimeno il lettore, il quale non si trova in simile stretta, potrà con maggiore suo pro tenere l'ordine inverso, cercando prima questo secondo volume e poscia applicandosi al primo. In tal guisa la retta intelligenza della dottrina da tenere lo aiuterà grandemente a tosto discernere il lato debole delle dottrine da rigettare.

Spiegato così l'intendimento di questo secondo volume e la sua relazione col primo, mi conviene ora dileguare due dubbii, di cui la mente di chi mi legge potrebbe per ventura essere ingombra. Parmi di udir dire da taluno: Tu prometti di esporci intorno alla conoscenza intellettuale la teorica di S. Tommaso. Ma, correndo oggi il vezzo presso quasi tutti gl'inventori di nuovi sistemi di tirare alla loro parte il S. Dottore; donde sapremo noi che la tua esposizione è legittima? E non ci ha tra i filosofi stessi, da te combattuti nel primo volume, chi intende S. Tommaso in modo al tutto da te diverso? Sarà dunque la tua interpretazione come una delle tante altre, che sono in corso; la quale avrà forse ancor essa le sue ragioni, ma non potrà pretendere la preferenza a rispetto delle

contrarie. In secondo luogo, posto ancora che la tua interpretazione sia vera; il tuo libro sarà puramente ermeneutico, non sarà filosofico, siccome quello che verserà tutto nel raccogliere e stabilire quale sia stata veramente la dottrina di un antico scrittore, poniamo che nobilissimo; e così esso libro avrà soltanto valore da erudire la memoria, non da convincere l'intelletto e decidere scientificamente la quistione.

Sono queste, se il veder mio non erra, le due difficoltà, che altri potrebbe oppormi, e alle quali mi convien dare lucida e soddisfacente risposta.

E quanto alla prima, io potrei brevemente spacciarmene con dire che io nell'interpretare S. Tommaso non affermo ma provo, recando i passi del santo Dottore ed esponendoli in conformità dell'intero suo sistema filosofico. Nè contento a ciò, commemoro le contrarie interpretazioni degli avversarii, e ne discuto le più apparisccenti ragioni. Il lettore dunque non ha che ad esaminare con animo spassionato l'una parte e l'altra, e vedere quale delle due regga a martello.

Ma per non tenermi ad una risposta sì secca e per porgere fin d'ora un criterio da almeno congetturare da qual parte sia la verità, invito il lettore a guardare, non fosse altro, gli esterni caratteri che differenziano la mia interpretazione da quelle de' miei contraddittori. Il mio libro è tutto inteso alla investigazione della dottrina dell' Angelico, senza recare in mezzo alcun sistema filosofico, già preconcetto, al quale si cerchi appoggio dal suffragio di tanto Dottore. Per contrario le altre interpretazioni, a cui si accenna, sono portate a cagione di dare maggior peso a questo o quel sistema già preformato.

Io non sono fondatore di niuna scuola filosofica. Lascio volentieri un tal vanto a chi si sente ingegno da ciò, ed estima, secondandolo, di non fare opera fallace e disutile. Quanto a me, son fermo a credere che la filosofia nella Chiesa di Dio non è da inventare di pianta: essa si trova già formata e costituita, quanto ai suoi teoremi fondamentali, negli scritti de' Padri; i quali alla scienza divina accoppiarono sempre la scienza umana. Il merito poi d'averla coordinata e svolta e ridotta a ben inteso sistema appartiene ai Dottori scolastici, di cui il più alto rappresentante si fu S. Tommaso d'Aquino. Ondechè tanto vale il dire filosofia di S. Tommaso, quanto il dire filosofia cattolica; la quale potrà bensì perfezionarsi e rabbellirsi e ricevere nuovi incrementi, ma ricostruirsi sopra altre basi non mai. Cartesio, che volle mutarla sostanzialmente, non fece che sviare la scienza dal suo naturale andamento, e rompere il filo tradizionale che rannodavala coll'antica sapienza. I sistemi venuti dopo lui, massimamente in Germania, sotto l'influenza del concetto protestantico, non ebbero per lo più altro effetto, se non di peggiorare l'opera del riformista francese, e tirare dai principii suoi le ultime illazioni. Il frutto più nobile, che se ne colse, si fu di sconoscere la realità del mondo, dell'anima, di Dio, e porre a capo del sapere e dell'essere la vuota idea, che in virtù di processi logici cava dal proprio seno ogni cosa. Laonde essendo essi radicalmente viziati ed affatto insanabili; indarno altri s'imprometterebbe di far con loro ciò che S. Tommaso avea fatto colla filosofia aristotelica: val quanto dire cristianeggiarli. Il germe è in via per diventare vivente; ma non può rifarsi vivente un cadavere. La filosofia pagana potea essere purificata dalle acque salutari del battesimo, e fu; ma non può venir battezzata una scienza che è nata dal

ripudio dell' idea cristiana. In quella l' infedeltà era soltanto negativa, e lungi dall' osteggiare, invocava il principio animatore che dovesse infonderle la vita; laddove in questa l' infedeltà è per contrario positiva e contumace, e così ripugna e contrasta col marchio medesimo dell' apostasia, onde porta segnata la fronte.

Chi dunque non vuole sprecare il tempo e la fatica, dee rinunziare all' inutile tentativo; e smessa ogni anticipata opinione, dee rivolgersi con umile e bramoso animo agli antichi maestri del sapere cattolico, e massimamente a quello, che fu sempre mai tenuto il più solenne fra tutti. Con siffatte disposizioni di mente e di cuore conviene che si accosti a studiare i preziosi volumi dell' Angelico, chi ama conseguirne l' intendimento e derivarne a comune vantaggio i salutari e splendidi insegnamenti. Or vegga il lettore se ciò possa dirsi di coloro, i quali citano S. Tommaso per trarne conforto a sistemi in parte almeno fondati sopra i principii stessi dei moderni novatori, e se il loro contrasto debba avere alcun peso contro la veracità della mia interpretazione.

Più; io nel raccogliere i sensi del S. Dottore mi sono tenuto principalmente a que' luoghi, in cui egli tratta la materia esprofesso, movendo in chiari termini la medesima quistione; ed ho preso le sue parole in senso naturale e formale, secondo che sonavano universalmente nel suo tempo. Per contrario gl' interpreti, di cui qui si favella, vogliono che S. Tommaso non debba intendersi secondo la lettera, ma secondo lo spirito; il quale non dee cavarsi da nessun luogo determinato, ma dalla sintesi di tutte insieme le sue opere, spiegate secondo una foggia di singolare ermeneutica. Che se tu opponi a costoro qualche manifesta conchiusione del Santo; ti spiattellano con franco viso che egli ha quivi parlato in senso non pro-

prio ma figurato, la cui chiave è rimasa ignota fino al presente. Se poi chiedi loro in qual luogo di S. Tommaso s' insegni la dottrina, che essi propugnano; ti rispondono che tal dottrina non si trova in questo o quell' articolo, in questa o quella quistione, ma si trova nella collana, diciam così, di tutti gli articoli e di tutte le quistioni. Al più, per eccesso di cortesia, ti citano dei passi spicciolati o riferentisi ad altre materie; e torcendoli per via di cavillazioni e di sofismi al senso che loro approda, si argomentano di contraddire con essi alle categoriche decisioni de'luoghi più cospicui e decisivi. Con questo metodo non ci ha stravaganza nè dottrina così contraria alla mente di un autore, che non possa farsi dire al libro di lui.

È sempre regola molto strana quella di cavare i sensi d'uno scrittore non dai luoghi, dov' egli prende a discutere direttamente la controversia, ma da quelli, dove la tocca per incidenza o dice alcuna cosa che ad essa comunque può riferirsi. Certo se, giusta i canoni d' ogni sana critica, i luoghi più oscuri debbono illustrarsi coi più chiari, e non viceversa; quali possono riputarsi luoghi più chiari, se non quelli dove l' autore prende di proposito a trattare l' assunto? Più strano ancora si è il pretendere che un autore non esprima il proprio pensiero nei luoghi, dove espressamente risponde al quesito, ma si riserbi a farlo quasi di soppiatto dove altri men se l' attende, o lasci che il lettore debba dedurlo dal faticoso confronto di tutte le sue opere. Se lo scrittore non è dissennato, e vuol veramente farsi capire, conviene che dica sì o no alla dimanda, che egli stesso si muove, e dicendo l' uno o l' altro, conviene che intenda e voglia dare ad intendere ciò che suonano le sue parole. Stranissimo finalmente dee dirsi l' attribuire ad opere didascaliche il parlar figurato ed improprio, nel linguaggio che esse adoperano

costantemente. Che talvolta si usino tropi e figure, non è vietato; ed è ornamento che eziandio a libri di stile semplicissimo si addice e sta bene. Ma che si parli sempre figuratamente o almeno in quei punti, in cui si tratta di manifestare il proprio parere e d'insegnare la verità, non può supporsi in cordato scrittore.

Se queste cose sono vere, non trovo formole da qualificare l'irragionevolezza di attribuire tutti e tre gli anzidetti vizii ad uno scrittore, il quale è riconosciuto da tutti per modello di precisione e limpidezza, e che protesta di adattare i suoi scritti all'istruzione degl'incipienti. Tale è appunto S. Tommaso. Egli fu ammirato mai sempre non meno per l'altezza dei suoi concetti, che per la semplicità e pel candore del suo dettato; e nel prologo alla sua *Somma teologica* dichiara espressamente di scrivere in modo acconcio all'ammaestramento de' novizii nella scienza: *secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.* Onde promette di trattare la materia con brevità e lucidezza: *breviter et dilucide.* Or vedi brevità veramente meravigliosa! non fare intendere ciò che dee tenersi intorno alle singole quistioni, se non in virtù di ragguaglio tra molti volumi *in folio!* Portentosa chiarezza e modo non più veduto d'adattarsi alla capacità de' novizii: non esprimere il suo vero pensiero dove professa di volerlo esprimere! ed usar parole, le quali, se si prendessero secondo che suonano, condurrebbero indubitatamente ad errore! Non so se l'angelico Dottore potea incontrare detrattori più perniciosi alla sua fama di questi, che pur vorrebbono esserne encomiatori.

Finalmente l'interpretazione, che io do di S. Tommaso, è conforme a quella, che ne hanno data i suoi più celebri commentatori, ed è in pieno accordo, quanto ai suoi punti capitali, colla dottrina

che dietro le orme del Santo fu costantemente tenuta dagli Scolastici. Chi ne dubitasse, non ha che a consultare qualunque gli talenta degl' interpreti di lui, e leggere qualsivoglia de' più riputati filosofi della Scuola. Or possono affermare altrettanto gl' inventori di contrarie esposizioni? Anzi essi professano spiegatamente che le loro interpretazioni sono nuove, e che espongono S. Tommaso in un senso non inteso finora. Questa semplice confessione, strappata loro di bocca dalla evidenza del fatto, è sufficiente a convincere chicchessia. E quale uomo d' intelletto non iscorgerebbe l' assurdo manifesto di sì incredibile pretensione? La dottrina di S. Tommaso non intesa in tanti secoli da tanti nobilissimi ingegni, che ne fecero scopo precipuo delle loro meditazioni: e capita finalmente nella leggerezza del nostro tempo da chi si accostava a studiarla con mente preoccupata in idee del tutto avverse! La dottrina di S. Tommaso non veduta dall' intera Scuola, quando la luce serena, di cui splendeva, traeva i raggi del suo tradizionale e non interrotto insegnamento dalle lezioni stesse oralmente fatte dal Santo: e resa ad un tratto folgorante e cospicua agli occhi di chi, dopo seicento anni, si fa a mirarla attraverso un' atmosfera scombuiata da cento sistemi, che vennero superbamente a surrogarsi in suo luogo! La dottrina di S. Tommaso ignota quando era fiorente e formava il testo comune delle Accademie: e scoperta sol ora, dopo essere andata quasi in dimenticanza ed in disuso, da chi bene spesso ci dà manifesta prova di non comprenderne neppure i vocaboli! Il solo avere esposte simiglianti esorbitanze mi pare un averle confutate a bastanza.

E converso l' essermi io accostato a cercare i volumi dell' Aquinate con animo vacuo di ogni preconcetto sistema, l' averlo interrogato nei luoghi che trattavano di proposito le singole materie,

l' averne tolte le parole nel loro significato ovvio e naturale, e soprattutto l' essere riuscito per questa via a raccoglierne la medesima dottrina, che per oltre a quattro secoli ne hanno attinto i dottori più diligenti; tutto questo può farmi pigliar fiducia ed ispirarla eziandio ai lettori che in questo libro si contenga, almeno pei capi sustanziali, la genuina teorica del S. Dottore. Aggiunsi quella restrizione, perchè veramente a riguardo dei capi sustanziali, nella Scuola non fu dissenso giammai, e quelle contese, che pure vi erano tra gli Scolastici, non riguardavano, come alcuni imperiti si dànno a credere, la sostanza della dottrina, ma solamente gli accessorii e le illazioni più o meno remote, intorno alle quali appena è possibile che scompaiano i dispareri.

Per ciò che poi spetta all' altra dubitazione, non forse il mio libro si riduca ad esporre soltanto, non a provare le cose che espone; dico averci delle dottrine, di cui la sola esposizione vale a scusarne la dimostrazione. Ciò accade ogni qual volta la loro verità è sì schietta e sì vicina ai fatti dell' esperienza ed ai dettami primi della ragione, che col suo semplice presentarsi all' intelletto ne rapisce di tratto l'assenso. Tale mi sembra essere la dottrina di S. Tommaso; e però, dov' io non facessi altro che proporla nella sua nativa purezza, con questo solo il mio libro farebbe più, che non altri con prolissi e studiati ragionamenti. Ma io per verità non mi sono contenuto tra questi limiti; conciossiachè abbia sempre cercato di confortare le singole parti della mia trattazione di sodi e chiari argomenti, ora svolgendo quelli del S. Dottore, ed ora aggiungendone de' nuovi, secondochè ho giudicato convenir meglio a generare evidenza. Ondechè la forma di questo libro è talmente espositiva, che è ad un tempo dimostrativa; ed è dimostrativa nel genuino senso della pa-

rola. Dissi nel genuino senso della parola; perchè anche in ciò mi sono studiato di ritrarre il metodo di S. Tommaso, intessendo le prove con dilucido e filato discorso, che muova da fatti indubitati e da verità per sè note. Onde il procedimento dell' Angelico è in tutto rigore scientifico, siccome quello che non si fonda in ipotesi capricciose, o nasconde la debolezza di questo o quel lato sotto lo specioso pretesto che esso resta rinvigorito dalla convenienza col tutto; ma, appoggiandosi ad inconcusse e non crollabili fondamenta, va innanzi passo passo stabilendo ciascuna pietra l' una sopra dell' altra, con mirabile armonia, e facendo risultare la saldezza dell' intero edifizio dalla solidità delle singole parti, sicchè quella giustamente possa poi rifluire sopra di loro. E tanto basti aver detto in generale di questa seconda parte dell'opera; accenno ora la materia che in essa prendo a trattare.

Come è manifesto dal titolo, la materia è ideologica, riguardando il principio e lo svolgimento della nostra Conoscenza intellettuale per ciò che si attiene ai suoi punti più capitali. Comincerò pertanto dal chiarire in primo luogo la natura dell' idea e dell' intelligibile che ne è l' obbietto. Poscia, dimostrato come la dottrina da me esposta contiene il vero realismo, professato dai Dottori cattolici, mi volgerò a risolvere l' astrusa quistione della origine delle idee, e della natura del lume intellettuale, in virtù di cui esse sorgono. Quinci passerò a spiegare, dietro le orme di S. Tommaso, il processo della nostra cognizione, nel duplice ordine, ideale e reale. Da ultimo indicherò come, dopo d' essere saliti dalle creature a Dio, il santo Dottore ci fa discendere da Dio alle creature mediante la teorica degli eterni esemplari, da cui si recano copiosi raggi di luce sopra tutte le parti dello scibile filosofico. Io spero che il lettore

troverà in queste pagine una dottrina chiara, sicura, rispondente all'esperienza ed atta a ribattere i correnti errori, in opera d'ideologia. Ma in ciò ognun vede che a me non si appartiene altro merito, se non quello di aver fatto da semplice voce, che nell'arenoso deserto, in che vennero convertiti i pingui colti della reina tra le naturali scienze, si è levata ad invitare le menti a riscuotersi e loro additare la fonte, da cui potessero attingere pure acque e fecondatrici.

Roma, 21 *Settembre* 1858.

PARTE SECONDA

TEORICA DI S. TOMMASO

CAPO I.

DELL' IDEA

Di sì alta rilevanza è la quistione intorno alla natura delle idee; che S. Agostino non dubitò di affermare non essere meritevole del nome di sapiente, chi non ne abbia ben conseguìta l'intelligenza. *Tanta in eis vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit* [1]. Il perchè non crediamo di esagerare dicendo che dalla falsa e travolta dottrina, che molti professano in tale materia, procedono in gran parte gli errori che rendono al tempo d'oggi sì gramo ed infecondo il lieto ed ubertoso campo della scienza. Sarà dunque pregio dell'opera di quinci appunto togliere principio alla nostra trattazione; studiandoci colla luce dell'Angelico Dottore di dissipare le tenebre che fitte addensaronsi sopra un argomento di tanto peso.

ARTICOLO I.

Che intendesi da S. Tommaso per idea.

1. Doppia può essere la conoscenza: l'una specolativa, e l'altra pratica. La conoscenza specolativa è quella, che si ferma nella sola contemplazione del vero; la conoscenza pratica è quella, che la

[1] *De diversis quaestionibus LXXXIII.* Quaestio 46, n. 1

contemplazione del vero ordina all'azione. *Intellectus speculativus est, qui quod apprehendit non ordinat ad opus sed ad solam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur, qui hoc, quod apprehendit, ordinat ad opus* [1]. Così specolativo è lo studio dell'astronomo, allorchè considera il corso de' pianeti; pratico quello dell'architetto, allorchè indaga la forma artificiosa da darsi a un edifizio. L'intendimento di ambidue non è diverso, se non pel fine; in quanto l'uno guarda alla semplice scoperta d'un fatto, l'altro mira alla reale effettuazione d'un'opera. *Intellectus practicus differt a speculativo, fine. Finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio* [2].

Ora l'idea può riferirsi ad entrambi codesti generi di cognizione. Se si riferisce alla cognizione pratica, non altro significa se non quel modello o tipo, che l'artista ha in mente per formare ad imitazione del medesimo un suo lavoro. Così interroghiamo talvolta: qual'è l'idea che volle esprimere questo o quel pittore, questo o quello scultore, questo o quel poeta; e così ancora affermiamo che in Dio, supremo artefice dell'universo, furono ab eterno le idee, da cui ritrassero le cose tutte create. Se poi l'idea rapportasi alla cognizione specolativa, essa esprime soltanto la rappresentanza mentale dell'oggetto che si conosce; ossia quella forma, che attuando la mente la determina a tale o tale percezione. Così disputiamo se le idee sieno innate o acquisite, e qual sia la cagione che in noi le produce.

Questa duplice significazione dell'idea è proposta da S. Tommaso in molti luoghi, e basterà per tutti ricordarne il seguente. « Ciò che in greco dicesi *idea*, in latino appellasi *forma*. Onde per idee intendonsi le forme delle cose, esistenti fuora delle cose stesse. Ora la forma di una cosa, esistente fuori della medesima, può valere a un doppio ufficio: l'uno, d'essere esemplare di ciò di cui essa dicesi forma; l'altro, di essere principio per cui quella cosa viene conosciuta, nel qual senso si dice che le forme dei conoscibili sono nel conoscente. » *Idea graece, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei, praeter ipsam existens, ad duo esse potest: vel ut sit exemplar eius, cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente* [3].

[1] S. Tommaso *Summa Th.* 1 p. q. 79, a. 2.
[2] S. Tommaso *Quaest. Disp.* Quaestio *De ideis* a. 2.
[3] S. Tommaso *Summa Th.* 1 p. q. 15, a. 1.

L'idea dunque, secondo il Santo Dottore, è distinta dalla cosa, di cui dicesi idea: *forma rei praeter ipsam existens*. È questo il senso, in cui sì fatto vocabolo fu tolto dallo stesso Platone, che primo lo adoperò nelle scienze. Egli intese di significare per esso i tipi eterni delle cose di quaggiù, sussistenti fuori della materia in loro stessi. Spogliando questa opinione di ciò che vi si conteneva di falso, S. Tommaso ridusse la voce *idea* ad esprimere o l'esemplare d'un'opera d'arte, *exemplar eius, cuius dicitur forma;* o il principio determinante della conoscenza d'un obbietto, *principium cognitionis ipsius*. Nell'un senso appartiene all'intelletto pratico, nell'altro all'intelletto specolativo; e in ambidue i casi si distingue talmente dall'oggetto, che ne ritiene la simiglianza; giacchè la medesima forma riluce nell'uno e nell'altra, e simili si domandano quelle cose che partecipano della medesima forma: *Similia dicuntur, quae communicant in eadem forma* [1].

2. Benchè l'idea abbia questo doppio significato; tuttavolta il primo le è più proprio, il secondo meno proprio. E la ragione, che S. Tommaso ne assegna, si è: perchè il concetto di *forma* (alla quale in latino equivale la greca voce *idea*) sembra importare ordinariamente causalità. Ora la causalità benchè competa all'esemplare a rispetto dell'esemplato, non sembra poter competere del pari alla semplice conoscenza per rispetto al conoscibile. Imperocchè, dove la forma ideata muove e dirige l'artefice nell'operare, sicchè può dirsi che ella influisce veramente nella forma reale dell'effetto; per contrario la forma determinatrice della conoscenza non influisce in niuna guisa nell'oggetto che fa conoscere, ma solamente lo rappresenta al subbietto conoscitivo. Onde ciò, che è mera attuazione per la conoscenza, più propriamente si denominerebbe simiglianza o ragione intellettuale dell'oggetto, che non idea. *Forma semper notat habitudinem causae. Est enim forma quodammodo causa eius, quod secundum ipsam formatur: sive formatio fiat per modum inhaerentiae, sicut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus.... Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam, secundum quam aliquid formari potest; et haec est cognitio actu practica vel virtute tantum.... Sed tamen si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest. Vel magis proprie dicamus quod idea*

[1] *Summa Th.* 1 p. q. 4, a. 3.

respicit cognitionem practicam actu vel virtute, similitudo autem et ratio tam speculativam quam practicam [1].

3. Da questo tratto apertamente si ricava che per adoperare la voce *idea* nella conoscenza non solo pratica ma eziandio specolativa, bisogna prenderla in quanto si volga a significare la semplice rappresentanza o ragione delle cose; ma che stando al senso più proprio del nome, esso è da restringersi al solo ordine pratico, in quanto esprima la forma che ha in mente l'artista, e a cui imitazione produce l'effetto. *Hoc videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem* [2]. Il perchè S. Tommaso, siccome gelosissimo della proprietà del linguaggio, non usa ordinariamente questa denominazione d'*idea*, se non nel senso testè spiegato; e per dinotare la similitudine dell'oggetto che informa il conoscente nel mero ordine specolativo, ricorre piuttosto alla voce *specie*. Il che è fatto assai latinamente; perciocchè Tullio medesimo per voltare nella lingua del Lazio quella greca parola si valse dello stesso vocabolo, come erasi avvaluto di quello di *forma*. Quindi, dove nei topici afferma che le forme sono quelle che i Greci chiamano idee: *Formae sunt, quas Graeci ideas vocant* [3]; nelle quistioni tusculane ci fa sentire che ciò che i Greci appellano idea, può rettamente nomarsi specie: *Quam Graeci ideam, nos recte speciem dicere possumus* [4]. Io nondimeno, per adattarmi all'uso de'moderni, riterrò la nomenclatura d'*idea* nell'ordine altresì specolativo, bastandomi avere qui avvertito una volta per sempre che essa nel linguaggio di S. Tommaso è significata pel vocabolo *specie*, per lo più colla giunta dell'epiteto di intelligibile: *Species intelligibilis est forma, secundum quam intellectus intelligit* [5].

ARTICOLO II.

Vana iattanza di Kant a riguardo della voce Idea.

4. Emmanuele Kant, nella sua logica trascendentale, dopo avere con gran sicumera promesso di rimettere in onore e perfezionare il senso platonico della voce *Idea;* e prima di destinarla a significare nel supremo uso trascendentale i tre pretesi assoluti della ragione;

[1] *Qq. Disp.* Quaestio *De Ideis* art. 3.
[2] Quaestio *De Ideis* art. 1.
[3] *Topicorum* 30.
[4] *Quaestionum Tusculanarum* lib. 1
[5] *Summa Theol.* 1 p. q. 85, a 2

indirizza una patetica esortazione ai filosofi, acciocchè ne assumano la difesa. « Io supplico, così egli, tutti coloro, che hanno a cuore la filosofia (ciò che significa più assai che non incontra comunemente), se essi sono persuasi di quello che è stato detto e di quello che dee seguitare, a voler prendere sotto il loro patrocinio la parola *idea* nel suo primitivo significato; affinchè essa in avvenire non si snaturi più, in conseguenza di confusione che potrebbe farsene con altre frasi, che servono a designare d' una maniera poco precisa le diverse specie di rappresentazioni, e acciocchè la scienza non ne faccia più perdita [1].

Il desiderio di Kant è stato abbondevolmente soddisfatto; perciocchè coloro, cui egli intenerì con questa diceria, hanno accarezzata talmente e promossa la sua buona cliente, che altri la trasformarono in una mezza divinità, attribuendole in parte almeno caratteri divini, ed altri compiendo l' opera la sostituirono del tutto in luogo di Dio. Potevasi fare di più per contentare l' eloquente avvocato?

5. Ma per venire al nostro proposito, non è qui certamente il luogo di mostrare la falsità delle singole parti della teorica trascendentale di Kant sopra le idee. Tuttavia non sappiamo passarci del fare alcuna osservazione intorno di questa sua graziosa parenetica. Ed invero, stando alle parole soprallegate, pare che dopo Platone la nobilissima voce idea o siasi del tutto dimenticata nelle scienze, o pure siasi volta a significati poco degni di lei. Ora chiunque intendesi, se non di filosofia, almeno di storia filosofica, non può ignorare l' uso grandissimo che S. Tommaso e gli Scolastici fecero sempre di quel vocabolo in significazione per fermo nè vile nè ignobile. Essi l' adoperarono nell' ordine sì divino come umano: e quanto al primo l' applicarono a significare gli archetipi e le ragioni eterne del divino intelletto; quanto al secondo l' usarono per esprimere sì i modelli che sono in mente dell' artefice, e sì le mentali rappresentanze delle intelligibili cose. Che ci ha pertanto da riprendere in sì fatto uso? Si dirà forse che esso non è platonico? Ma dov' anche ciò fosse vero, basta che esso sia ragionevole e conforme al costume della comune favella. Ora chi dimostrerà che gli uomini generalmente non intendano per idea quello appunto che abbiamo spiegato, cioè o un tipo che ha in mente l' artista, se guardiamo all' ordine pratico; o una rappresentanza intellettuale, se ci fermiamo nel-

[1] *Critique de la raison pure par* Emm. Kant, seconde édition en français par J. Tissot. Tome 2. *Dialectique transcendentale.*

l'ordine specolativo? Ma senza ciò, il senso dato all'idea da S. Tommaso non è platonico da quel lato solo, in cui Platone cadeva in errore; ma è del tutto platonico da quella parte, in cui Platone si accordava col vero. E per fermo due cose inchiudeva la teorica di Platone intorno alle idee: l'una che fossero gli archetipi eterni delle cose prodotte, l'altra che sussistessero separate in loro medesime. La prima era vera, la seconda non solo era falsa, ma anche assurda. S. Tommaso e gli Scolastici, sopra l'esempio de' Padri e segnatamente di S. Agostino [1], ritennero quella, rigettarono questa; sostenendo la necessità degli eterni esemplari, ma stabilendo che essi non sussistessero altrove che nel divino intelletto. In tal guisa ammisero l'idea nel senso platonico, purgandola dal falso che vi era frammisto [2]. Qual poi fosse l'applicazione che il S. Dottore ne facesse a tutte le parti della filosofia, e come quinci derivasse la spiegazione dell'universo sensibile e della verità e fermezza della nostra conoscenza, sarà da noi chiarito a suo luogo con apposito capo, là dove tratteremo dell'esemplarismo divino.

6. Senonchè è al tutto ridicolo udir Kant patrocinare il senso platonico e il decoro della voce idea, quando non ci ha nulla di così antiplatonico e indecoroso, come il significato, al quale egli la riduce. Egli comincia dal dire che intende per idea un concetto della ragione, al quale non corrisponde nessun oggetto sensibile [3]. Così tronca d'un colpo fin da principio ogni relazione dell'ordine ideale col mondo esteriore. Poscia soggiunge che, se codesti concetti sono del tutto puri da ogni mescolamento di rappresentazione empirica, si appellano idee trascendentali [4]. Essi non possono aversi in conto di finzioni arbitrarie; perchè provengono dalla natura medesima

[1] Ecco l'idea secondo S. Agostino nel suo libro delle ottantatrè quistioni (XLVI): *Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum, stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.*

[2] *Quia forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis, et ab ea accipit artifex formam qua agit, si sit extra ipsum; non est autem conveniens ponere Deum agere propter finem alium a se et accipere aliunde unde sit sufficiens ad agendum; ideo non possumus ponere ideas esse extra Deum, sed in mente divina tantum.* Qq. Disp. *Quaestio* De Ideis a. 1.

[3] « J'entends par Idée un concept nécessaire de la raison, auquel ne peut correspondre aucun objet donné par les sens. » *Luogo citato*, sezione seconda.

[4] « Les concepts purs de la raison... sont des idées transcendentales. » *Ivi.*

della ragione, ed hanno un ordine necessario all' intendimento [1]; di cui regolano l'esercizio in qualità di condizioni *a priori*, quantunque non valgano a determinare alcun oggetto reale [2]. Il loro novero può ridursi a tre classi: all'unità assoluta del subbietto pensante; all'unità assoluta del sostegno de' fenomeni sensibili; all'unità assoluta dei presupposti a tutto ciò che può affacciarsi al pensiero. La prima di queste idee è l' obbietto della Psicologia, la seconda della Cosmologia, la terza della Teologia [3]. Ma niuna di esse corrisponde a una realità oggettiva; della quale al più non possiamo avere se non una cognizione problematica [4]. Laonde conchiude dichiarando paralogismi della ragione tutti gli argomenti che si fanno per dimostrare così fatte realità; e a provar ciò impiega quasi tutto il resto del suo volume.

7. Ecco lo splendido significato, conforme al platonico, che Kant restituisce all' idea colla sua analisi trascendentale. Esso consiste nel designare i tre supremi concetti assoluti della ragione nell' ordine specolativo, cioè a dire il *me*, il *mondo*, *Dio;* ma a designarli non in quanto sieno tre realità vere e sussistenti in loro stesse, ma in quanto vengono convertiti da Kant in tre forme subbiettive della ragione. Di che egli deduce il suo idealismo trascendentale; in cui le idee, diventate esse stesse oggetto della nostra conoscenza, non sono altro che mere leggi del nostro spirito, valevoli soltanto a dare unità nell'ordine puramente subbiettivo ai diversi concetti dell' in-

[1] « Ils ne sont point une fiction arbitraire; ils sont, au contraire, donnés par la nature même de la raison, et se rapportent nécessairement à l' usage de l'entendement. » *Ivi.*

[2] « Quoiqu'on puisse dire des concepts rationnels transcendentaux, qu' ils ne sont que des *idées*, nous ne les considérerons cependant pas comme superflus et vains; car, bien qu'aucun objet ne puisse être déterminé par eux, ils peuvent cependant en principe et d' une manière insensible servir à l' entendement de règles pour son usage étendu et uniforme. » *Ivi.*

[3] « Toutes les idées transcendentales se réduisent donc à *trois classes*, dont la première contient l'*unité* absolue (inconditionnée) du *sujet pensant;* la seconde, l'*unité* absolue de la série des conditions du phénomène; la troisième, l'*unité* absolue des *conditions de tous les objets de la pensée* en général. Le sujet pensant est l'objet de la *Psychologie;* l'ensemble de tous les phénoménes (le monde) l'objet de la *Cosmologie;* et ce qui contient la première condition de la possibilité de tout ce qui peut être pensé (l'être de tous les êtres) est l'objet de la *Theologie.* » Ivi *sect. III.*

[4] « Nous ne pouvons avoir aucune connaissance d' un objet correspondant à une idée, quoique nous puissions en avoir un concept problématique. » *Ivi*, livre deuxième.

tendimento, e mediante questi agli svariati fenomeni dell'esperienza sensibile. Ma caro il nostro filosofo, codesto senso non è niente platonico. Platone dava esistenza eterna alle idee , o in loro stesse , come sembra che egli dica, o, come altri vogliono, nella mente divina; voi per contrario le trasformate in semplici prodotti del nostro spirito, provegnenti dalla costituzione intrinseca del medesimo. Platone attribuiva alle idee una reale influenza nell'ordine non solo del pensiero ma ancora delle esistenze; voi ad esse negate ogni valore nel giro perfin della logica e della rappresentazione obbiettiva. Per fermo chi avesse voluto abusar dell'idea per pascere di vento i lettori e travolgerli nelle tenebre d'un'angosciosa ignoranza, non avria potuto foggiare una dottrina più acconcia della vostra pel conseguimento del suo abbominevole scopo. Non è però da stupire, se Fichte movendo dai vostri principii ridusse l'idea a una vuota apparenza d'un dormiente che sogna, ed Hegel perfezionando la teorica le sottrasse eziandio quel ridevole appoggio [1]. Il senso che voi date all'idea partorisce ogni sorta di errori, acchiudendo nel suo seno ad un tempo l'ateismo, l'idealismo, il sensismo, lo scetticismo, il nichilismo [2]. Con questa mostruosa fecondità, di cui regalate la povera idea, avete certamente un bel garbo a raccomandarci che essa mai più non degeneri dal suo prezioso significato!

Del resto lasciando a Kant e ad altri le loro velleità di Platonismo, sembraci provveduto abbastanza al senso comune, alla nobiltà del vocabolo, e se anche vuolsi, al primitivo significato platonico (in ciò che solamente è degno d'approvazione) col senso da noi attribuito all'idea sulle tracce di S. Tommaso. Ma basti di questa digressione, rimettiamoci in cammino.

[1] « L'idealismo oggettivo di Hegel non è meno di quello soggettivo di Fichte un puro mondo di sogni; l'unica differenza è che ci manca chi sogna. » *Storia della filosofia del Diritto di* FEDERICO GIULIO STAHL; lib. 5, sez. 2, cap. 3.

[2] Noi per verità non sappiamo che cosa di sodo resti più in una dottrina la quale non solo restringe la conoscenza al solo giro dell'esperienza sensibile e nega ogni obbiettività alle idee, ma ancora riduce a soli fenomeni, nonchè la percezione della esteriore natura, lo stesso interno sentimento del me pensante. « Le moi représenté par le sens intime dans le temps, et les objets dans l'espace hors de moi, sont à la vérité conçus comme des phénomènes spécifiquement tout différents, mais non pas comme des choses différentes. » *Critique de la Raison pure, Logique transcend. Critique du quatrième paralogisme.*

ARTICOLO III.

L'idea come forma rappresentativa può considerarsi in atto primo e in atto secondo.

8. Dei due sensi, in cui può togliersi l'idea, cioè come forma esemplare e come forma rappresentativa; noi, omesso il primo, ci volgiamo al secondo. E ciò per doppia ragione. L'una è, perchè l'idea come forma esemplare si riferisce all'ordine pratico, e noi qui parliamo del solo ordine specolativo; l'altra, perchè l'idea come forma esemplare appartiene alla cognizione riflessa, e noi qui cerchiamo soltanto della cognizione diretta, da cui comincia il pensiero.

Che l'idea come forma esemplare si riferisca all'ordine pratico, è chiaro abbastanza per le cose discorse nel primo articolo; dove dicemmo non intendersi altro con quel nome, se non un concetto che l'ente ragionevole ha nel suo spirito, e che si propone come modello da imitare operando. Che poi sotto tale aspetto l'idea appartenga all'ordine della cognizione riflessa, apparisce di leggieri, se poniamo mente che essa così ha in certa guisa ragione di fine, *forma exemplaris vel idea habet quodammodo rationem finis* [1]; e che il fine non muove la volontà ad esterna operazione, se non si riguarda siccome inteso. Certamente prima è la semplice concezione d'una cosa, e poi il costituirla in qualsivoglia modo scopo d'un'azione a cui il subbietto intelligente liberamente si volge.

Restringendoci adunque all'analisi dell'idea in quanto è semplice forma rappresentativa; la prima cosa che ci si para dinanzi si è, che detta forma a riguardo della conoscenza, può considerarsi in atto primo e in atto secondo. Il che ci studieremo di far manifesto in maniera non meno breve, che chiara.

9. L'intellezione, se ben si riguarda, è come una riproduzione mentale dell'oggetto, che l'intelligente fa in sè stesso. Conciossiacosachè l'intelligente per l'intellezione non esce fuori di sè medesimo; e tuttavia involge nel suo atto conoscitivo l'oggetto che apprende. Egli non esce fuori di sè medesimo; per essere l'intellezione un atto immanente, che si compie e finisce nel subbietto operante. Involge poi col suo atto l'oggetto; perchè l'oggetto, da lui inteso, viene per questo stesso espresso idealmente e quasi fatto di

[1] S. Thomae Quaestio *De Ideis* a. 1.

bel nuovo sussistere mediante quell'atto. Ora l'oggetto in quanto riluce in questo stato ideale non può essere l'oggetto preso nella sua fisica sostanzialità: giacchè come tale esso è in sè stesso, fuori dell'atto conoscitivo; laddove, in quanto espresso, esso è termine intrinseco ossia compimento dell'atto, e però è inerente come forma nella realità costitutiva del medesimo. Resta dunque che l'oggetto, in quanto sussiste nell'atto conoscitivo, sia una simiglianza od immagine intellettuale dell'oggetto sussistente in sè stesso; giacchè, sebbene idealmente, tuttavia ne partecipa l'essere, ossia la forma, e la partecipazion della forma costituisce la simiglianza.

Acconciamente a tal proposito S. Agostino: « Allorchè diciamo di avere nel cuore le persone, a cui pensiamo, ciò s'intende secondo una loro immagine che abbiamo impressa nell'animo. Altrimenti esse, se fossero dentro di noi colla loro real sussistenza, saprebbero da loro stesse ciò che noi diciamo nel nostro cuore, e non ci sarebbe bisogno che noi loro lo manifestassimo colle parole [1]. » Ecco per S. Agostino l'esistenza d'immagini rappresentatrici dell'oggetto nel nostro pensiero. S. Tommaso poi ci dice bene spesso che i concetti della mente sono similitudini delle cose conosciute: *Intellectus sunt rerum similitudines* [2]; e che compiendosi ogni cognizione in virtù di assimilazione tra il conoscente e il conosciuto, è mestieri che nell'intelletto si trovi la similitudine dell'obbietto inteso: *Quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem, quae est inter cognoscens et cognitum; oportet quod in intellectu sit similitudo rei intellectae* [3].

10. Anzi egli estima tanto necessario che il concetto sia sempre una espressione o immagine ideale dell'oggetto, che insegna ciò avverarsi eziandio quando trattasi di percepire l'oggetto a noi più intimo, cioè l'essere nostro medesimo. « Ogni concepimento intellettuale, son sue parole, è in noi qualche cosa che realmente procede da un'altra, vuoi come i concetti delle illazioni procedono dalla conoscenza de' principii, vuoi come i concetti delle quiddità derivate procedono da' concetti delle quiddità primitive o almeno come il concetto attuale procede dalla conoscenza abituale. E ciò è vero universalmente di tutto ciò che intendiamo, tanto se viene

[1] *Quod dicimur eos in corde habere, de quibus cogitamus, secundum quamdam imaginem dicimur, quam de illis habemus impressam. Nam si omnino intus ipsi essent, scirent utique quid in corde nostro esset; atque ita ut eis loqueremur, opus non esset.* In Ps. 139, n. 15.

[2] *Summa Th.* I. p. q. 13, a. 1.

[3] *Contra gentes* l. 4, c. 11.

conosciuto per essenza, quanto se per alcuna similitudine; essendo ogni concetto un prodotto dell'atto di conoscere. *Talmente che anche quando la mente intende sè stessa, il suo concetto non è la mente stessa, ma ciò che viene espresso per la cognizion della mente* [1]. » Il medesimo era stato già insegnato da S. Anselmo nel Monologio: *Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, imo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem, ad sui similitudinem tamquam ex eius impressione formatam. Quamcumque enim rem mens seu per corporis imaginationem seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem, quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur exprimere* [2].

11. Da questa dottrina i Padri e Dottori della Chiesa deducevano che la nostra intellezione può considerarsi come un parto mentale, produttivo in noi dell'oggetto nello stato di cognizione. Ascoltiamo sopra di ciò S. Agostino: « Perspicuamente è da tenere, egli dice, che ogni cosa, che noi conosciamo, ingenera in noi la notizia di sè medesima. Imperocchè da ambidue è partorita la notizia: dal conoscente cioè e dal conosciuto. Onde allorchè la mente conosce sè stessa, essa sola è parente della sua cognizione: giacchè in tal caso il cognito s' identifica col conoscente [3]. » E poco dopo soggiunge: « L'inquisizione di una cosa è tendenza a rinvenirla, che è quanto dire a reperirla. Ora il *reperire* è quasi un *partorire;* e però le cose, in quanto reperte, sono quasi una prole dell' intelletto. In che modo? Per l'atto stesso della cognizione; conciossiachè per esso elle vengono quasi formate, in quanto vengono idealmente espresse. Attesochè quantunque già esistevano le cose, che noi cercando troviamo; nondimeno la loro notizia in noi non era: epperò la ripu-

[1] *Omne intellectum in nobis est aliquid realiter progrediens ab altero, vel sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur, sive per similitudinem; ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi: unde etiam quando mens intelligit se ipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis.* — *Qq. Disp.* Quaest. *De verbo* art. II.

[2] *Monologium* c. 33.

[3] *Liquido tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens, cum seipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae. et cognitum enim et cognitor ipsa est.* De Trinitate lib. IX, c. 18.

tiamo quasi una prole che nasce in noi [1]. » E di vero, allorchè noi concepiamo colla mente un oggetto, verbigrazia un uccello, noi in quell'atto abbiamo come una visione mentale di quello stesso che ad esso oggetto appartiene nello stato reale. A cagion d'esempio all'uccello nello stato reale appartiene la sostanzialità, la vita, il sentimento, variato in questo o quel modo, secondo la diversa specie di volatile di cui si tratta. Le medesime cose son ripetute nella visione mentale, sorta in noi per quell'atto conoscitivo che abbiamo emesso. Onde quivi si trova altresì un uccello; privo certamente della sua esistenza reale, ma in tutto il resto simile, per ciò che riguarda l'essenza, all'uccello che vive e sente e rallegra colle armoniose sue rime. Nel che è da notare che codesto uccello, in quanto a noi riluce nello stato ideale, benchè sia meno perfetto dal lato della carenza della sua sussistenza fisica nella propria individualità; è nondimeno in certa guisa più perfetto dal lato della universalità e immutabilità che riveste. Imperocchè esso, in quanto è ridotto così a mero intelligibile, non si riferisce più solamente a questo o quel determinato individuo in particolare, ma è riferibile a una sterminata moltitudine d'individui possibili, di cui esprime la comune natura. Nè egli per verità invecchia o muore coll'invecchiare e morire degli uccelli reali, ma resta sempre lo stesso, a fronte della continua mutazione di quelli. La qual cosa fu sapientemente osservata da santo Agostino laddove disse: *Praestantior est imago corporis in spiritu, quam ipsum corpus in substantia sua* [2]. Questa immagine adunque, questa notizia generata dall'intelletto, in quanto è rappresentativa ed espressiva dell'oggetto inteso, è quella che chiamiamo *idea in atto secondo*, e che S. Agostino con altro vocabolo la disse *verbo* della mente: *Conceptam rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habemus* [3]. S. Tommaso seguitò per ordinario la denominazione di S. Agostino chiamandola anch'egli verbo mentale; ma gli altri Scolastici la dissero bene spesso *specie espressa*, fondati sopra del medesimo S. Dottore, da cui venne talvolta appellata *similitudo expressa* [4].

[1] *Inquisitio est appetitus inveniendi, quod idem valet si dicas reperiendi. Quae autem reperiuntur, quasi pariuntur: unde proli similia sunt. Ubi, nisi in ipsa notitia? Ibi enim quasi expressa formantur. Nam etsi iam erant res, quas quaerendo invenimus; notitia tamen ipsa non erat, quam sicut prolem nascentem deputamus.* Ivi.

[2] *De Genesi ad litteram* l. 12, c. 16, n. 32.

[3] S. Agostino lib. 9 *De Trinitate* c. 7.

[4] Quaestio 2. *De potentia Dei* art. 1.

12. Di qui si rende manifesto doversi l'idea o specie, che voglia dirsi, considerare ancora in atto primo. Imperocchè la notizia rappresentatrice dell'oggetto, come notammo più sopra con S. Agostino, richiede il concorso di due fattori, del conoscente cioè e del conoscibile: *Ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito.* Ora il conoscibile preso nella sua reale entità, è fuori del conoscente, quando non si tratta di cognizione riflessa; e come estrinseco al conoscente non può concorrere all'atto conoscitivo, che come atto vitale dee procedere da un principio del tutto intrinseco all'operante. Dunque conviene che l'oggetto per influire nella cognizione diventi prima intimo al conoscente, mediante qualcosa che ne faccia le veci, e che accolto in esso conoscente si trasfonda in certa guisa in lui avvivandosi della stessa sua vita. Codesto qualcosa, che dee riceversi nel conoscente, e che è come il mezzo per cui l'oggetto influisce nell'atto conoscitivo, è l'idea in atto primo; la quale dagli Scolastici chiamavasi specie *impressa.* Essa è che informa l'intelletto e lo costituisce capace di emettere questo o quell'atto secondo, cioè un'azione percettiva di questo o quell'oggetto. In altra guisa la conoscenza non potrebbe pullulare nella mente. E la ragione è palpabile; giacchè la facoltà nostra intellettiva è di per sè indifferente a qualsivoglia intellezione; e dall'indifferente, finchè resta tale, non segue nulla. Il perchè l'intelletto nostro per uscire in una piuttosto che in altra intellezione, esprimendo idealmente tale piuttosto che tale oggetto, uopo è che venga determinato da qualche cosa che abbia virtù di far rilucere nella conoscenza l'espressione d'un oggetto a preferenza di un altro, e che si unisca ad esso intelletto per sì fatto modo, che formi con lui un sol principio dell'atto conoscitivo [1]. Codesta cosa determinativa della mente all'atto conoscitivo in particolare, torniamo a dire, è quella che intendiamo per idea in atto primo, e che da S. Tommaso vien constantemente segnata col nome di specie intelligibile. Essa conviene che rappresenti, almen virtualmente l'oggetto, in quella guisa che il seme da commettersi alla terra conviene che contenga almeno virtualmente la pianta che dee germogliarne. Per l'unione poi intima, ond'essa si stringe coll'intelletto, avverasi quel detto di S. Tommaso che per l'atto della

[1] *Intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus, qui est intelligere. Et ideo ex eis efficitur unum quid in quantum intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem.* S. THOM. Quaestio *De Cognitione Angel.* a. 1.

conoscenza l'intelletto e l'intelligibile si fanno una cosa sola: *Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum* [1].

13. Codesta necessità dell'idea in atto primo per poter avere l'idea in atto secondo, è espressamente insegnata da S. Tommaso: « L'intelletto, egli dice, informato dalla specie dell'oggetto (*quella che abbiamo detta idea in atto primo*) produce in sè stesso coll'intendere una certa nozione intellettuale dell'oggetto (*quella che abbiamo chiamata idea in atto secondo*)... Ora così fatta nozione intellettuale, essendo quasi il termine dell'operazione intellettiva, è distinta dalla specie intelligibile, la quale attuava l'intelletto e che bisogna riguardare piuttosto come principio di quella operazione; benchè tanto l'una quanto l'altra siano similitudine dell'oggetto. Imperocchè per essere la specie intelligibile, la quale è forma dell'intelletto e principio dell'intellezione, similitudine dell'oggetto esterno; ne segue che l'intelletto possa formare una nozione simile ad esso oggetto; perchè ogni cosa opera conformemente all'essere da cui è costituita [2].

14. Sicchè nell'intellezione bisogna distinguere quattro cose: I. La potenza intellettiva, capace d'intendere ma di per sè indifferente a qualsivoglia intellezione. II. La specie intelligibile, che informando la potenza la costituisce in atto primo, e la determina ad emettere questo o quell'atto in particolare. III. L'azione che ne sussegue, in quanto producimento d'un termine che rimane nello stesso operante, giacchè trattasi d'azione immanente. IV. Il compimento di tale azione, che è il concetto formato dalla mente, ossia il verbo mentale, cui noi denominammo idea in atto secondo. Questa poi procedendo dalla mente che è già informata dalla similitudine dell'oggetto (dall'idea in atto primo) ed è quasi immedesimata con essa, non può non essere tutta espressione del medesimo oggetto. *Sicut in principio actionis, intellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustrata; ita unum in fine re-*

[1] *Contra Gentes* lib. 2, c. 55.

[2] *Intellectus per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae... Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris; sequitur quod intellectus intentionem format illi rei similem; quia quale est unumquodque, talia operatur.* Contra Gentes lib. I, c. 53.

linquitur, similitudo scilicet perfecta, genita et expressa ab intellectu, et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum [1].

ARTICOLO IV.

Stranezza degli Ontologi nel negare le idee come forme rappresentative.

15. L'idea in quanto appartiene alla conoscenza specolativa, di cui qui parliamo, non è altro che una similitudine dell'obbietto, la quale informa la mente del conoscente. Nondimeno, attesa la connessione che essa ha con la cosa rappresentata, si suole talvolta trasferire alla medesima, appellandosi col nome d'idea l'oggetto stesso da noi contemplato. Così alcuna fiata diciamo: l'idea di giustizia consiste nel dare il suo a ciascuno, e l'idea di vita consiste nel movimento ab intrinseco. Ma questa traslazione di vocabolo non dee trarci nell'errore di credere che sempre la voce idea esprima l'oggetto, spogliandola del suo significato primitivo e formale, che spiegammo più sopra. In tale errore cadono gli Ontologi; i quali vogliono che in ogni caso per idea si debba intendere l'oggetto stesso da noi percepito. Il che potrebbe tollerarsi in qualche modo, se fossimo padroni di fabbricarci a senno nostro la lingua; ma dovendo servirci di quella che è già in uso presso gli uomini coi quali conversiamo, e credendo questi darsi da noi ai vocaboli, che adoperiamo, lo stesso valore che essi; non è in nostro arbitrio levare ad una voce il significato che le viene generalmente attribuito, per valerci di essa come meglio ci aggrada.

16. Il Gioberti nella sua Introduzione al capo terzo del libro primo con tuono magistrale ci fa sentire che la voce Idea fu da molti filosofi stranamente abusata; e che però egli intende restituirle il suo legittimo valore prendendola in senso analogo al platonico, che è quanto dire per l'oggetto stesso della nostra cognizione: *Sotto nome d'Idea intendo l'oggetto della cognizione razionale in sè stesso, aggiuntovi però una relazione al nostro conoscimento.* Alla voce del maestro rispondono a pieno coro i discepoli che prendere l'idea per una forma esistente nell'animo, per una somiglianza o espressione intellettuale dell'oggetto, è cadere inevitabilmente nel soggettivismo, e che per essa dee intendersi sempre il vero stesso

[1] S. Tommaso Opusc. 14 *De natura verbi intellectus.*

obbiettivo, il quale non è nella mente, ma si affaccia e si appalesa alla mente.

Altri più moderati ci dicono che veramente per idea dee sempre intendersi l'obbietto stesso che si manifesta al nostro intendimento per intuizione diretta; ma che oltre alle idee, termine primo ed immediato della nostra percezione diretta, si dànno nella conoscenza riflessa *le nozioni*, le quali sono come altrettante copie o espressioni mentali delle idee già percepite.

17. Quanto alla prima classe di ontologi, i quali negano affatto l'esistenza delle idee come forme in noi rappresentatrici dell'oggetto, niuno è che non vegga la confusione grandissima che essi arrecano; conciossiachè distruggano ogni differenza tra l'ordine reale e l'ordine ideale, e spoglino al trar de' conti l'intelletto nostro d'ogni pensiero. Tutto il lavoro della logica consiste nel dirigere la mente umana nella specolazione, acciocchè acquisti conoscenze vere, cioè conformi all'oggetto. Ciò suppone evidentemente che ci sia un doppio ordine: l'uno reale, l'altro ideale; l'uno cioè costituito dagli obbietti stessi della conoscenza nella propria realità considerati, l'altro dalle manifestazioni di questi obbietti fatte in noi per la conoscenza. Queste manifestazioni si appellino pure *nozioni*, *concezioni*, *intuizioni*, o come volea Marsilio Ficino, *formole ideali* [1], non monta: il certo è che debbono ammettersi, se pure non voglia rigettarsi la diversità dei due ordini che dicevamo. E poichè esse consistono in una certa visione mentale per cui l'oggetto si manifesta al conoscente; a buon diritto si nomano idee. La qual denominazione essendo usata costantemente da' filosofi, anzi essendo passata nel comune linguaggio; è atto imprudente ripudiarla: perchè in un col primiero significato si corre rischio di ripudiare la cosa stessa che viene espressa, con perturbazione inestimabile della scienza. Questo appunto fanno gli ontologi; i quali torcono la voce idea a significare l'oggetto stesso, non per altro motivo, se non per negare che ci sieno in noi delle mentali rappresentanze. Ma se queste si tolgono via, dove resta più l'ordine ideale? Non rimanendo che i soli obbietti, nella propria loro entità; non potrà più sussistere se non quel solo ordine che essi costituiscono, val quanto dire il solo ordine reale. Nè codesto ordine potrà più da noi essere in niuna guisa percepito; perchè la percezione non è possibile, senza un atto mentale che involga e rappresenti l'oggetto;

[1] *Nisi sint ideae penes Deum et ideales in nobis formulae, peribit dialectica omnisque philosophia.* In Parmenidem c. 34.

e la rappresentanza dell'oggetto costituisce appunto l'idea nel senso abborrito dagli ontologi. Onde costoro, se volessero essere conseguenti, dovrebbero negare del tutto la possibilità della cognizione, non ritenendo che il solo ordine reale, colla incapacità di generare in noi l'ideale.

18. Per fuggire una sì disastrosa illazione il Gioberti ricorre all'aggiunta *della relazione al nostro conoscimento*, che egli concede agli oggetti per trasformarli in idee. Ma ognun vede l'inefficacia d'un tale ricorso. Imperocchè per codesta addizione gli oggetti non escono dal loro ordine; ma rimanendovi, rivestono soltanto ragione di vero ontologicamente considerato, in quanto cioè il vero si converte coll'essere. La relazione non trasporta mai il subbietto da uno stato ad un altro; ma, lasciandolo quel che è, lo riferisce soltanto ad un termine da esso distinto. E così la relazione al nostro conoscimento lascia l'ente nell'ordin reale; aggiuntovi solo questo rispetto, che esso è da noi percepito o almeno può percepirsi. Per contrario l'ordine ideale in qualsivoglia conoscenza, eziandio diretta, dee consistere nelle percezioni del conoscente rivelatrici dell'essere, le quali per conseguenza albergano nel subbietto, non nell'obbietto. Altrimenti come potrebbe avverarsi che l'un ordine manifesta l'altro, ripete l'altro, si conforma coll'altro? Per verità sarebbe ridicolo udir filosoficamente spiegar la cosa così: *L'ordine ideale si conforma per la retta cognizione all'ordin reale, perchè gli obbietti colla relazione al nostro conoscimento, si conformano agli obbietti senza questa relazione.* Eppur tale e non altro sarebbe il linguaggio che dovrebbono tenere gli ontologi; giacchè per essi l'ordine reale, ossia delle cose, sarebbe formato dagli obbietti senza il riferimento alla conoscenza, e l'ordine ideale, ossia delle idee, risulterebbe da questi stessi obbietti coll'arrota di quella relazione.

Ma il più grazioso si è che questa loro scappata non servirebbe ad altro che a fare un buco nell'acqua. Attesochè, dato pure che possa chiamarsi idea l'obbietto, in quanto rivestito d'una relazione al nostro conoscimento, non si viene per questo a scemare punto nè poco la necessità di forme rappresentative per parte del conoscente. Perciocchè anche in tal caso non può non considerarsi il conoscimento stesso come dotato di relazione verso l'oggetto, e questa relazione non può esser fondata se non in un possesso del medesimo, non in quanto esso sussiste nella propria realità (giacchè come tale è fuori dell'atto conoscitivo), ma in quanto riluce in una sua somiglianza. E così si cangerebbe inutilmente il nome, restando la cosa; perchè resterebbe ciò che noi intendiamo per

idea. Di che novamente si vede come questa teorica degli ontologi mira in sostanza a spogliare la mente nostra d'ogni pensiero, spogliandola d'ogni azione; la quale non può altrimenti intendersi, fuorchè supponendo idee distinte dall'oggetto. Per fermo, se noi nell'intendere operiamo veramente, se emettiamo un'azione; quest'azione non può essere altro che una espressione intellettiva dell'oggetto, un verbo della mente, per cui noi diciamo idealmente ed esprimiamo a noi stessi l'oggetto intorno a cui versa la conoscenza. Laonde ragionevolmente disse il Balmes che *noi non conosciamo se non per mezzo di una rappresentazione, e che senza di essa la cognizione è inconcepibile* [1].

19. E ciò sia detto eziandio contra certuni, i quali, sebbene professino di non essere ontologi e di seguir S. Tommaso; nondimeno sostengono a spada tratta che nella specolazione *l'idea è ciò che la mente intuisce*, e ch'essa è propriamente il conoscibile; recandone in prova questa ragione, *che una cosa, per potersi conoscere, è necessario che sia nella mente, e la mente non può accogliere in sè l'oggetto stesso ma solamente l'idea.* La qual ragione è appunto quella, onde S. Tommaso dimostra tutto l'opposto, cioè che l'idea non è il conoscibile, ma bensì il subbiettivo principio, in virtù del quale il conoscibile vien percepito dal conoscente: *Principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.* E vaglia il vero, se l'idea è ciò, secondo cui la forma del conoscibile si dice essere nel conoscente, essa evidentemente non è l'essere stesso del conoscibile, ma una sua simiglianza o rappresentazione. Dunque se non vogliamo evocare *ab inferis* il formalismo di Kant, pel quale la mente nostra non altro percepirebbe se non le sue proprie rappresentanze; uopo è dire che l'idea non è il conoscibile ossia l'oggetto, ma bensì un principio determinante alla cognizion dell'oggetto. Almeno ciò dee assolutamente affermarsi della conoscenza diretta; conciossiachè in ordine alla cognizione riflessa possa benissimo l'idea diventare oggetto, in quanto la mente, dopo d'aver percepito un oggetto da sè distinto, può ritorcere lo sguardo sopra di sè medesima e apprendere il suo proprio atto e il principio da cui esso procede. Ma l'atto stesso, che qui diventa obbietto, convien che abbia avuto per obbietto, intorno a cui aggirarsi, qualche cosa di diverso da sè medesimo: non essendo possibile che ciò, intorno a cui versa un'azione, sia la forma stessa che costituisce l'azione. Ove ciò fosse, non dovremmo trovar ripu-

[1] *Filosofia fondamentale* lib. I, cap. XI.

gnanza nei sogni trascendentali del Fichte o dell' Hegel, quando l'uno vi mette a capo dello svolgimento conoscitivo l' Io che col pensiero pone sè stesso e l' obbietto da sè distinto; l'altro prende le mosse dalla ragione astratta che operando senza alcun presupposto cava da sè medesima l' universo e la scienza. Così in maniera del tutto analoga, l'idea, la quale non può concepirsi senza un obbietto che rappresenti, sarebbe essa stessa l'obbietto rappresentato alla mente, non si saprebbe dire da che.

Nè varrebbe il replicare che in tal caso l'idea percepirebbesi immediatamente dall'animo senz' alcuna rappresentanza; perchè non potendosi nulla percepire senza un atto percipiente ed esprimente la cosa intesa, questo atto medesimo in quanto espressione dell' idea sarebbe idea nel senso da noi più volte spiegato; soltanto il nome resterebbe, senza ragione, accomunato eziandio all' obbietto, che per essa si apprende.

ARTICOLO V.

Inutilità delle nozioni introdotte dagli Ontologi moderati.

20. Le cose dette fin qui militano egualmente contra gli ontologi tanto rigidi quanto moderati, perciocchè sì gli uni come gli altri rifiutano ogni idea rappresentativa nella diretta intuizione del vero; quasi che potesse concepirsi intuizione senza espressione mentale di ciò che s'intuisce, o l'espressione mentale per ciò stesso che informa la mente non fosse idea in senso di rappresentativa. Ma gli ontologi moderati a codesta opinione, che han comune coi rigidi, fanno una giunta, in vigore della quale credono di battere una via di mezzo e conciliare tra loro le due parti estreme e contrarie. Essi dicono che oltre alla diretta intuizione delle idee, vedute in Dio, si dieno in noi delle copie ed immagini delle medesime, che appartengono all' ordine riflessivo e che potrebbono chiamarsi nozioni. In tal guisa si argomentano di rappattumar la bisogna, ammettendo cogli ontologi puri l'intuito immediato dell'intelligibile, senza forme rappresentatrici intermezze; e consentendo agli avversarii dell'ontologismo la esistenza di codeste forme rappresentatrici, a rispetto dello svolgimento riflesso della ragione.

21. Lasciando indietro ogni altra considerazione, chi non vede non esserci qui alcun bisogno di questa seconda suppellettile intellettiva? Perciocchè se la mente, secondo la costoro sentenza, ha già la intuizione diretta e immediata delle idee, a che fine affaticarsi

poscia a formare in sè delle copie imitatrici di quelle? Non sarebbe codesta un'opera al tutto vana e disutile? Che Platone, oltre le idee, ammettesse delle simiglianze ideali impresse e stampate nel nostro spirito, s' intende benissimo; giacchè le idee, stabilite come forme sussistenti da sè fuori della materia e della mente, non erano al veder suo conosciute altrimenti se non mediante le rappresentazioni, che da esse scaturivano nei singoli intelletti umani. In tal guisa l'uso di così fatte immagini, che riferissero quei tipi ideali, appariva ragionevole; e la controversia volgeasi unicamente intorno all'ipotesi previa concernente la sussistenza di quelle forme e il valor de'vocaboli adoperati a significarle.

Ma per chi presuppone che già le idee sieno precedentemente mirate e contemplate in loro stesse, sembra affatto soverchio l'aggiungere un altro ordine di conoscenze in qualità di simulacri imitanti le prime. E a che varrebbero per verità così fatti simulacri se non ad intorbidare e corrompere la conoscenza; giacchè essi per concessione degli avversarii sarebbero subbiettivi, e ogni forma subbiettiva secondo loro non ci fa percepire il vero ma l'ombra e l'apparenza del vero? Se non avessimo l' intuito immediato e diretto, pazienza, ci rassegneremmo a lavorare cotali immagini; non potendo procacciarci altra cosa di meglio. Ma possedendo noi, per benefizio dell'Ontologismo, quella beata intuizione della verità senza veli, perchè gravarci del peso di formarcene delle copie? Si dirà: per l' esercizio della riflessione. La risposta non è soddisfacente. Attesochè, non essendo la riflessione fuorchè un ritorno dell'animo sulla precedente conoscenza, pel quale si rilegge in certa guisa e si ripensa l'oggetto appreso; chi vieta che essa si eserciti sopra l'oggetto stesso già a noi presente per sè medesimo, scoprendo in esso gradatamente tutti i veri che esso senza fine si chiude in grembo?

22. Nè punto giova agli avversarii l' esempio che recano del dipintore; il quale, veduto un oggetto, lo ritrae poscia in un quadro per contemplarlo. Imperocchè l'artista si forma una copia dell'oggetto, perchè non può aver sempre seco l'originale. Ma se egli potesse colla medesima facilità trasportare, dove che sia, e mostrare ai curiosi, quando che voglia, il modello stesso da lui veduto; non sappiamo se egli si prenderebbe mai la briga di ritrarlo in tela col suo pennello. Se pure non vogliamo dire che a ciò fare egli s' induca per semplice divertimento o per mostrare ad altrui la sua perizia nell'arte. Ora la mente nostra, secondo i canoni dell'Ontologismo, ha sempre alla mano e presente allo sguardo l'originale, cioè le idee, cui del continuo rimira senza intermedio di sorte alcuna. A che dun-

que accollarsi la fatica di ricopiarle in altrettante immagini logiche, le quali, per elaborate che sieno, non possono giunger mai alla perfezione del prototipo? Se non è per semplice voglia di esercitarsi a dipingere, non sapremmo trovare ragione sufficiente di tal lavorio. Conciossiachè per la meditazione del vero e per tutti gli altri opificii cogitativi sarà sempre meglio che la mente si avvalga delle intuizioni dirette, ripensate solamente da lei, senza veruna creazione d'immagini o simiglianze ideali; le quali se nuocono alla percezione diretta, non pare che possano giovare alla riflessa. Comunque sia, giacchè gli Ontologi son pervenuti, per divina mercè, a cogliere il vero immediatamente nel suo fonte reale; è cosa fuor d'ogni dubbio più sicura che poscia nel meditare e ragionare tengano quivi sempre fissa la mente, senza mai torcere il guardo a copie inesatte che potrebbero falsarne o almanco offuscarne l'apprensione.

ARTICOLO VI.

In che senso l' idea può e dee dirsi subbiettiva.

23. La conoscenza intellettiva è una mentale rappresentazione dell'oggetto. Essa dunque è informata dall'essere stesso dell'oggetto, non preso nella sua real sussistenza (giacchè come tale l'oggetto non è che in sè stesso), ma preso nella sua sussistenza ideale, che è propria solamente della cognizione, e la quale non potrebbe negarsi senza distruggere, nonchè l'atto, la possibilità stessa di conoscere. Ora questa forma rappresentatrice, questa similitudine della cosa conosciuta, la quale attua o la potenza conoscitiva o la conoscenza stessa che ne procede, è quella appunto che si denomina idea. L'idea dunque è tanto innegabile, quanto è innegabile che conosciamo e che conoscendo esprimiamo un oggetto. Ma la conoscenza è inoltre un atto vitale ed immanente, cioè a dir così fatto, che non solo procede da principio interno all'operante, ma ancora si eseguisce e si compie e permane in esso operante; sicchè in lui inerisca tutto ciò, da cui quella è intrinsecamente costituita. L'idea dunque, in quanto è principio determinante alla conoscenza o forma dell' atto stesso conoscitivo, alberga nel subbietto; e sconoscere questa proprietà dell'idea vale altrettanto che sconoscere la natura stessa della cognizione e spogliare la mente umana d'ogni pensiero. È questo in breve ciò che ragionammo nei precedenti articoli, e che mostra perspicuamente il lato, onde l'idea dee dirsi in rigor di termini subbiettiva.

24. S. Tommaso coll'ampiezza delle sue vedute ci dichiara generalmente la natura dell'essere conoscitivo, riponendola in questo appunto che un subbietto, senza perdere la propria attualità, possa ricevere in sè la forma delle altre cose da lui distinte. « Gli esseri conoscitivi, egli dice, in ciò si distinguono dai non conoscitivi, che questi non sono capaci, se non della sola loro propria attualità, laddove il conoscente è naturato a ricevere eziandio la forma delle altre cose; giacchè nel conoscente si trova la specie, ossia la simiglianza ideale, del conosciuto. Onde si fa manifesto che la natura dell'essere privo di cognizione è più circoscritta e limitata; per contrario la natura degli esseri conoscitivi ha maggiore amplitudine ed estensione; e però dice il filosofo che l'anima è in certa guisa ogni cosa [1]. » Questa universalità, diciam così, apprensiva delle altre cose, questa non esclusione da sè di quello che da sè è distinto, questa capacità di accogliere in qualche modo nella propria natura tutto ciò che in qualche modo partecipa dell'essere, costituisce come il carattere distintivo dell'eccellenza, della grandezza, della nobiltà dello spirito.

25. La qual sublime teorica si collega nella dottrina dell'Angelico con un'altra ancora più generale intorno alla graduazione di tutti gli esseri che compongono l'universo. La loro maggiore o minore perfezione consiste nell'allontanamento maggiore o minore che hanno dalla coartazione alla propria singolar concretezza. Infimi in questa scala sono i corpi inorganici, i quali sono del tutto ristretti alla sola individualità in cui fisicamente sussistono. Talmentechè in niuna guisa essi escono fuori della propria singolare esistenza, nè in essa rimanendo s'immedesimano con altri esseri distinti, ma crescono soltanto indefinitamente di mole per semplice accozzamento di nuove parti. Vengono dopo immediatamente gli esseri dotati di organismo e di vita vegetativa, i quali per la duplice facoltà di nutrirsi e generare si allontanano in qualche modo dall'isolamento dei primi, in quanto con azione vitale convertono nella propria sostanza i succhi, che attraggono dalla terra, e colla fecondità de'loro germi riproducono e propagano in altri individui la propria specie. Mag-

[1] *Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem: propter quod dicit philosophus* (3 *De anima textu* 77) *quod anima est quodammodo omnia.* Summa Theol. 1 p. q. XIV, a. 1.

giore ampiezza, e per conseguente più alta perfezione, si scorge ne' viventi che godono di facoltà sensitive, per le quali essi, senza cessare d' essere quel che sono, traggono in sè la rappresentazione di tutto l' universo corporeo, come altrettanti specchi in cui si riflettano le forme di tutte le cose che esercitano impressione sugli organi del corpo. Ma giunti all' essere intellettuale, noi ammiriamo un' estensione ed ampiezza meravigliosa; giacchè l' intelligente, senza uscire di sè, atteggia idealmente e rappresenta a sè stesso ogni cosa; tirando nella propria natura coll' immanenza dei suoi atti conoscitivi l' essere di tutti gli obbietti sì materiali come spirituali, sì esistenti come possibili. L' intelligente non si limita alla sua individual sussistenza, ma diventa in certa guisa ogni altra cosa, per la simiglianza ideale che ne riveste, e mercè della quale egli è in tutto in certa guisa e per tutto. Per che l' Apostolo S. Giovanni favellando della manifestazione che Dio fa di sè medesimo ai beati lassù nei cieli, dice che per essa noi diventiamo simili a Dio: *Cum apparuerit, similes Ei erimus; quoniam videbimus eum sicuti est* [1]; e Dante ad esprimere l' intima comunicazione del conoscente colla cosa conosciuta foggiò quelle voci, strane nel suono, ma profondissime nel concetto:

> Dio vede tutto e tuo veder *s' inluia* [2].
> S' io *m' intuassi*, come tu *t' immii* [3].

Ora essendo l' intellezione un atto immanente, che resta cioè nel soggetto da cui procede; la similitudine dell' oggetto, che vi è contenuta, sia che si consideri in quanto brilla in quell' atto, sia che in quanto determina la mente ad emetterlo, convien che informi il soggetto a cui esso atto appartiene. Il perchè chiamandosi idea sì fatta similitudine, convien che l' idea sia in questo senso soggettiva, cioè perfezione e attualità del soggetto. In altra guisa la cognizione sarebbe inesplicabile, e si affermerebbe colle parole mentre che si nega col fatto.

[1] *Epist.* I, c. 3, v. 2.
[2] *Paradiso* c. IX.
[3] Ivi.

ARTICOLO VII.

La soggettività dell' idea non rende soggettivo l' oggetto.

26. Non mancheranno di quelli che per le cose finora esposte ci accuseranno di soggettivismo, dicendo che se l' idea è soggettiva dovrà conchiudersi che dunque l'oggetto della conoscenza non sia altro che una forma del conoscente, in altri termini un subbiettivo. Questa illazione sarebbe mirabile: perocchè supporrebbe come concesso da noi quello stesso che abbiamo finora negato, cioè che l'intelligibile diretto sia l' idea. Perchè una tale illazione possa farsi, bisognerebbe argomentare a questo modo: L'intelligibile ossia l'obbietto della conoscenza diretta è l' idea; ma per voi l' idea è subbiettiva; dunque per voi l'intelligibile, ossia l'obbietto della conoscenza diretta, è subbiettivo. Ma chi non vede che un tal sillogismo cade al tutto per terra, negata che sia la maggiore? Ciò appunto è quello che qui interviene. Imperocchè noi abbiamo ragionato così: Benchè talvolta sotto nome d' *idea* s' intende l' oggetto stesso della intellezione (come quando diciamo: L'idea di giustizia richiede che si dia il suo a ciascuno); nondimeno più comunemente col nome *idea* vuol significarsi la rappresentazione mentale dell' oggetto, ossia la forma della cosa sussistente nello spirito contemplante, tanto se si consideri nell' atto primo, quanto se nell' atto secondo della cognizione. Ora questa forma, benchè provegnente dall'obbietto, nondimeno è attuazione del subbietto, cioè dello spirito che contempla. Essa è modificazione della potenza conoscitiva o compimento dell' atto che questa elice; e però sotto tale riguardo uopo è che sia subbiettiva, cioè che si distingua dall' obbietto e sia appartenenza e proprietà del subbietto [1]. Ma per ciò stesso è evidente che essa non può stabilirsi come l'intelligibile diretto, ossia come l' oggetto primo che si conosce; ma bensì dee stabilirsi come il principio ed il mezzo per cui si conosce. Di che segue, secondo una retta logica, che non l' intelligibile, ossia il termine percepito ed il fine della conoscenza, ma solo il principio o il mezzo di essa sia subbiettivo. Dunque la

[1] *Licet utrumque sit accidens, species scilicet* (l' idea in atto primo), *et verbum ex specie genitum* (l' idea in atto secondo), *quia utrumque est in anima tanquam in subiecto; verbum tamen magis transit in similitudinem substantiae* (è più espressivo della sostanza, cioè dell' oggetto rappresentato) *quam species ipsa* S. Tommaso Opusc. 14 *De natura verbi intellectus.*

subbiettività dell'idea non importa nè inchiude la subbiettività dell'oggetto; anzi a dir più propriamente l'esclude, non potendo il principio immedesimarsi col termine nè il mezzo col fine.

27. Sapete di che piuttosto il soggettivismo è sequela inevitabile? Esso è sequela inevitabile della dottrina di quelli, i quali dopo di avere (come è di ragione) distinta l'idea dalla realità e sussistenza fisica delle cose da noi contemplate, pongono a capo e fondamento della loro teorica che le idee stesse, e non altro che le idee, sieno l'obbietto proprio e diretto della mente. Costoro di necessità si chiudono da sè medesimi nella cerchia del subbiettivo, cioè delle semplici forme ideali, inerenti al subbietto; senza potersene trar fuora in altra guisa, che gittandosi nell'Ontologismo e confondendo gli atti della mente nostra con gli atti stessi del divino intelletto. Di che qual pervertimento si ingenera in filosofia, non è da dire.

L'idea, che informa lo spirito umano, altro esser non può che una sua attualità, una rappresentanza dell'essere, una manifestazion dell'obbietto fatta al subbietto; in altri termini, un subbiettivo. Se essa dunque è l'intelligibile, ossia il termine diretto della mente, la conoscenza ideale di per sè non esce fuori del subbietto, ma in lui e nelle appartenenze di lui unicamente si travaglia e rigira. Nè a farla trapassare all'oggetto si scorge alcuna via nell'ordine intellettivo; non potendo l'ideale di per sè solo darci il reale. Ondechè a spiegare la conoscenza del reale nell'ipotesi dell'idea-obbietto, richiederebbesi assolutamente la immedesimazione dell'ideale col reale, della conoscenza coll'essere, del subbiettivo coll'obbiettivo. Ed eccoci all'Hegelismo. Se non vogliamo cadere nei sogni panteistici di codesto sistema, ci è forza ammettere una dualità primitiva, una distinzione reale tra il soggetto e l'oggetto, tra il conoscere e l'essere nella nostra intellezione, e quindi tra l'idea e il termine che per essa si percepisce. L'idea è in noi, ma ha necessaria relazione all'oggetto; ogni relazione importa opposizione, e quindi distinzione di estremi.

28. Gli avversarii hanno un bel dire che l'idea intuìta dall'animo diventa poi mezzo per conoscere l'esteriore realità, in vigor d'un giudizio per cui essa si congiunge colla sensazione sorta in noi per impulso d'una causa esterna. Tralasciando la stranezza di questa congiunzione di due elementi tra loro così diversi ed opposti, quali sono la sensazione e l'idea; chi non vede che questa dottrina restaurerebbe sott'altra forma il sistema di Kant? E di vero a che riducesi finalmente il famoso idealismo di questo patriarca del razionalismo alemanno? A stabilire la conoscenza oggettiva, come il prodotto di

due elementi, l'uno dei quali è una forma *a priori*, la quale si trova nel nostro spirito indipendentemente dall'esperienza; l'altro è una materia portaci dalle sensazioni, ossia dalle impressioni cagionate nei nostri organi dai corpi esterni. Di qui egli inferisce che la nostra conoscenza non può oltrepassare la sfera dell'esperienza sensibile, e che in questi stessi limiti ella dee restringersi ai soli fenomeni ed alle sole rappresentazioni. E la ragione nel suo sistema è calzante; perchè, secondo lui, dalla sola esperienza sensibile ci vengono i materiali, senza cui la forma razionale non offerisce che una conoscenza vuota; e gli obbietti stessi sensibili non s'intuiscono fuorchè attraverso alle intuizioni di spazio e di tempo, forme ancor esse immanenti e soggettive dell'animo. Molto simigliante a questa ci sembra la dottrina, qui da noi impugnata. Imperocchè anche essa spiega la conoscenza del reale per mezzo di due fattori: l'uno *a priori*, cioè l'idea, qual forma delle cognizioni; l'altro *a posteriori*, cioè la sensazione in quanto impressione organica da noi avvertita. Se dunque analoghi, se non identici, sono i principii; perchè non dovrà essere analoga, se non identica, l'illazione? Ma senza ciò, egli è evidente che dall'unione di due subbiettivi non può risultare che un composto subbiettivo ancor esso. Ora la sensazione per gli avversarii è subbiettiva; giacchè essi pensano non avvertirsi per quella fuor solamente una passione del senziente. L'idea poi nella loro sentenza dee aversi per subbiettiva sotto ogni aspetto; perchè essa e nella sua entità è distinta dagli obbietti reali, siccome forma immanente nell'animo; e n'è distinta eziandio nella rappresentazione, la quale non può essere se non secondaria ed accidentale in un sistema, che fa l'idea non mezzo ma termine della conoscenza diretta. Ed ecco così un nuovo esempio dell'antico adagio che gli estremi si toccano: vedendosi qui apertamente che il voler obbiettiva l'idea non solo in quanto espressiva dell'oggetto, ma in quanto essa stessa diventi oggetto, torna in sostanza al medesimo che renderla subbiettiva del tutto.

29. Il subbiettivismo adunque non nasce dal dirsi subbiettiva l'idea, la quale non può non esser tale se ha immanenza nello spirito; ma nasce bensì dallo stabilire l'idea stessa come obbietto della cognizione diretta, dopo averla diversificata dalla estrinseca realità. In breve: o l'idea si confonde coll'essere reale, ovvero se ne distingue. Se si confonde, come fanno gli ontologi, si cade nell'Hegelismo. Se per contrario se ne distingue, allora o essa si stabilisce come obbietto o come mezzo della cognizione diretta, cioè o come l'intelligibile stesso, o come ciò per cui l'intelligibile vien perce-

pito. Il primo membro di quest' ultima disgiuntiva mena, come è detto, al soggettivismo ed al Kantismo; perchè volge il primo guardo dello spirito ad una forma mentale, da cui non può farsi trapasso alla percezion del reale. Dunque non resta che appigliarsi all' altro membro, dicendo che l' idea si distingue veramente dall' essere, cioè dalla sussistenza delle cose in loro stesse, ma che tuttavia essa non è l' intelligibile, bensì è principio e mezzo per cui ed in cui l' intelligibile si percepisce.

ARTICOLO VIII.

L' idea per S. Tommaso non è ciò che si conosce, ma ciò per cui si conosce.

30. Che la dottrina di S. Tommaso sia quella appunto che abbiamo esposta pur ora, è cosa al tutto fuori di controversia. Perocchè il S. Dottore apertamente afferma che l' idea, detta da lui specie conoscitiva, serve alla conoscenza non come ciò che si conosce, ma come ciò per cui si conosce: *Non ut id quod intelligitur*, ma *ut id quo intelligitur.* Riportiamo alcuno de' luoghi, dove questa verità viene da lui insegnata con ordine lucidissimo. Dopo aver egli confutato i Platonici, i quali volevano che obbietto della nostra conoscenza fossero le idee, così conchiude: « Laonde è da dire che la specie intelligibile (*l' idea*) si ha in ordine all' intelletto come ciò, per cui l' intelletto intende; il che si fa chiaro in questo modo. Essendoci una doppia azione, secondo che è detto nel nono libro delle cose metafisiche al testo sedicesimo, l' una che resta nell' agente (come il vedere e l' intendere), l' altra che passa in un subbietto esterno (come il riscaldare e il secare); entrambe si eseguiscono in virtù d' una forma. E siccome la forma, in virtù della quale si fa l' azione che tende in un subbietto esteriore, è la simiglianza dell' oggetto di essa azione (come il calore di chi riscalda è simile al calore di quello che vien riscaldato); così la forma, secondo cui proviene l' azione che resta nell' agente, è la simiglianza dell' obbietto intorno a cui versa quell' azione. Onde la simiglianza della cosa visibile è quella, per cui l' occhio vede; e la simiglianza dell' obbietto inteso, cioè la specie intelligibile, è la forma per cui l' intelletto intende. Ma perciocchè l' intelletto può riflettere sopra sè stesso; per opera di cotesta riflessione intende egli il suo atto d'intendere e la specie intelligibile per cui intende. E così la specie intelligibile è ciò, che intendesi in secondo luogo; ma ciò, che in-

tendesi in primo luogo, è la cosa stessa, di cui la specie intelligibile è simiglianza [1]. »

31. Qui ognun vede con quanta ragione e verità gli ontologi rinfacciano ai peripatetici (sotto il qual nome intendono gli Scolastici con S. Tommaso alla testa) di stabilire per oggetto proprio e immediato della mente nostra non altro che una forma creata, la specie impressa o espressa, che non è il vero ma un simulacro del vero! Poteva S. Tommaso dire più spiegatamente il contrario? Poteva egli affermare in termini più chiari e precisi che la forma soggettiva, benchè possa essere oggetto in secondo luogo, val quanto dire nella cognizione riflessa; nondimeno quel che è oggetto in primo luogo, cioè nella cognizione diretta, non è essa specie intelligibile, ma bensì la cosa stessa di cui la specie intelligibile è ideal simiglianza? *Species secundario est id, quod intelligitur; sed id, quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo.* Quest'avvertenza abbiamo voluto fare per incidenza; torniamo ora al nostro proposito.

32. Taluno, volendo sostenere che l'intelligibile diretto è l'idea e che in ciò egli non si discosta da S. Tommaso, ebbe ricorso a quel luogo della Somma teologica, in cui il santo Dottore cercando se in Dio sieno più idee, risponde di sì, usando questa frase: *Ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur* [2]. Ecco dunque, costui diceva, che per S. Tommaso l'idea è ciò che s'intende, non ciò per cui s'intende. Ma chiunque ricorda quel che su ragionammo nel primo e terzo articolo, s'accorge subito che nelle stesse parole allegate, anche prendendole fuori del loro contesto, si trova la confutazione di ciò che vorrebbe provarsi. Imperocchè è

[1] *Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut* quo intelligit intellectus; *quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur* 9 *Metaph. textu* 16: *una, quae manet in agente (ut videre et intelligere); et altera, quae transit in rem exteriorem (ut calefacere et secare); utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis (ut calor calefacientis est similitudo calefacti); similiter forma, secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id, quod intelligitur;* sed id, quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo. *Summa Theol.* p. 1, q. LXXXV, a. 2.

[2] *Summa Theol.* 1 p. q. 15, a. 2.

troppo chiaro che ivi S. Tommaso prende l'idea in quanto si riferisce all'intelletto pratico, cioè in quanto esprime l'esemplare a cui mira l'artefice allorchè opera: *Ideam operati; In mente operantis.* Or egli è indubitato che l'idea tolta in questo senso può e dee dirsi benissimo esser ciò che si intende; perchè in tal caso ha ragione di obbietto, avendo ragione di ciò a cui l'artefice tien volto il guardo nell'operare. Ma tutto questo è fuori della nostra quistione; sì perchè noi parliamo dell'ordine specolativo, non del pratico che viene dopo; e sì perchè l'idea, intesa per forma esemplare, appartiene alla conoscenza riflessa, e noi parliamo della conoscenza diretta, in cui l'idea si prende per semplice forma rappresentativa. Così presa essa è costantemente designata da S. Tommaso col nome di *specie*; e se egli qualche rara volta la chiama idea, soggiunge tosto non esser questo l'uso più comune di favellare [1].

33. Ma la vanità dell'obbiezione si scorge assai più manifesta se le parole obbiettate si consultino nel proprio fonte. Non sarà grave al lettore veder qui riportato per intero quel tratto. Avendo il S. Dottore conchiuso che *in Deo sunt plures ideae,* per la ragione che Dio ebbe in mira l'ordine dell'universo, e l'ordine non può aversi di mira da chi non intende le singole parti che concorrono a costituirlo; domanda come ciò non ripugni alla divina semplicità. Alla quale dimanda risponde in questa forma: « Come ciò non ripugni alla divina semplicità è facile a concepirsi, se si considera che l'idea della cosa operata è nella mente dell'operante, come ciò che s'intende, e non come specie per cui s'intende, il che è proprio della forma che rende in atto l'intelletto. Imperocchè la forma dell'edifizio nella mente dell'edificatore è qualche cosa da lui intesa, siccome quella a cui simiglianza egli fabbrica l'edifizio. Ora non si oppone alla semplicità di Dio che sieno molte le cose che Egli intende; ma bensì che sieno molte le specie, da cui l'intelletto divino venga informato. Onde molte idee sono nella mente divina, come cose da Lui intese. Il che può concepirsi in questo modo. Dio conosce perfettamente la propria essenza; e però la conosce secondo tutte le maniere nelle quali essa è conoscibile. Ora la divina essenza è conoscibile non solo assolutamente, cioè secondo ciò che essa è

[1] *Si idea sit forma cognitionis practicae*, SICUT MAGIS EST IN COMMUNI USU LOQUENTIUM, *sic non est idea nisi eorum quae vel fuerunt, vel sunt, vel erunt; si autem sit forma etiam speculativae cognitionis, sic nihil prohibet et aliorum, quae non sunt, nec fuerunt, nec erunt, esse ideam.* Qq. Disp. *Quaest. de scientia Dei* a. 8 ad 3.

in sè medesima, ma ancora relativamente, cioè in quanto è partecipabile giusta alcun modo di simiglianza dalle creature; giacchè ogni cosa creata sortisce la propria specie, secondochè in questo o quel modo partecipa della similitudine coll' essenza divina. Adunque Iddio in quanto conosce la sua essenza come imitabile in tale o tal grado, la conosce come propria ragione, ossia idea, di tale o tal creatura. E così è manifesto che Dio intende più ragioni propie di esseri diversi, le quali sono più idee [1] ».

34. Dunque l'idea, di cui qui parla S. Tommaso, è presa non altrimenti che per la ragione propria d'un essere in quanto è concepita dall' artefice come tipo, a cui egli vuol conformare l'opera che ha per le mani; ed in tal senso anche noi diciamo che l'idea *est id quod intelligitur.* Ma il S. Dottore in questo medesimo luogo e tempo dichiara che l'idea, così intesa, non è sinonima coll' idea in quanto è forma, che attua l'intelletto come similitudine dell'oggetto, e che egli appella *specie.* Ora noi trattiamo di questa seconda; e di essa è costante l'affermazione di S. Tommaso di non essere ciò che s' intende, ma ciò per cui s' intende: *Habet se igitur species intelligibilis, recepta in intellectu possibili, in intelligendo, sicut id quo intelligitur; sicut et species coloris in oculo non est id, quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam; sicut etiam et res extra animam existentes visu corporali videntur* [2]. Ed altrove si esprime in termini ancor più espressivi: negando assolutamente che l'idea, mezzo

[1] *Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnat facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius imitationem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat; sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae.* Summa Theol. 1 p. q. 15, a. 2.

[2] *Contra Gentiles* l. 2, c. 75.

di cognizione dell' essenza delle cose, sia essa stessa il primo obbietto, in cui si porti la veduta della mente: *Obiectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo fertur eius visio* [1]. Poteva dirlo in maniera più acconcia per chiudere del tutto la bocca agli avversarii?

ARTICOLO IX.

Non essere obbietto, ma mezzo di conoscenza, s' intende da S. Tommaso dell' idea presa non solo in atto primo, ma ancora in atto secondo.

35. Se non che, avendo noi superiormente divisa l' idea in quella, che può considerarsi in atto primo ed è quasi una fecondazione dell'intelletto provenuta dall' oggetto; ed in quella, che può considerarsi in atto secondo, ed è la formale rappresentazione dell'oggetto che riluce nell'azione stessa conoscitiva; potrebbe alcun sofistico replicare che il santo Dottore nei testi soprallegati intende parlare non dell' idea in generale, in quanto abbraccia sì l'una come l'altra, ma bensì solo della prima.

Codesta obbiezione si dilegua coll' osservare che il santo Dottore parla della specie, in quanto essa si oppone alla cosa conosciuta, e però in quanto non è l' obbietto, ma la sua similitudine conoscitiva; il che appartiene tanto all' idea in atto primo, quanto all' idea in atto secondo; ossia tanto a quella, che nel linguaggio scolastico diceasi specie impressa, quanto a quella che nomavasi specie espressa, o verbo mentale. Contuttociò a levar via ogni dubbio, rechiamo una testimonianza assai più esplicita; nella quale la dottrina dell'essere non obbietto ma mezzo della conoscenza viene applicata ad amendue le specie, dinanzi dette. Anzi nello stesso ordine pratico ella viene estesa perfino al tipo che ha in mente l'artefice, in quanto questi in quel tipo ravvisa la cosa operabile, e sotto un tale aspetto si vale di esso come di principio specolativo. Ecco le parole dell' Angelico: « La forma nell' intelletto può essere in doppio modo: l' uno è, che sia principio dell'atto d' intendere, siccome forma dell' intelligente in quanto tale; e questa è la similitudine in lui di ciò che egli intende. L' altro è, che sia termine dell' atto d' intendere,

[1] Qq. Disp. *Quaestio de mente* a. 4 ad 1.

come quando l' artefice colla sua intellezione pensa la forma d' un edifizio che vuol fabbricare. Ed essendo che questa forma è pensata per l' atto d' intendere e quasi prodotta per esso ; non può ella esser principio dell' atto d' intendere, in guisa che sia ciò per cui primamente s' intenda, ma piuttosto dee aversi come un concepimento, per cui l'intelligente opera alcuna cosa. Nondimeno l'anzidetta forma è ciò per cui secondamente s' intende l' obbietto, giacchè per essa l' artefice intende quello che dee operare ; siccome ancora nell' intelletto specolativo veggiamo che la specie , la quale informa l' intelletto per renderlo intelligente in atto (*specie impressa*, *ossia idea in atto primo*), è ciò per cui primamente intendiamo : l' intelletto poi, costituito in atto per tale forma, può per essa operare formando in sè la quiddità delle cose e giudicandone (*specie espressa* , *ossia idea in atto secondo*). Onde la stessa quiddità formata nell'intelletto e il giudizio , che ne conseguita, sorge in noi per lavoro di esso intelletto , mediante il quale l' intelletto viene in cognizione della cosa esterna , e così è come ciò per cui secondamente intendiamo [1]. »

36. Niente poteva dirsi con maggiore precisione. Il S. Dottore distingue due sorte di forme intellettuali in ordine all'intelletto specolativo. L' una , che costituisce l' intelletto in atto primo in ordine all'intellezione : *qua intellectus informatur, ut intelligat actu;* e questa è la specie impressa, che dicemmo *idea in atto primo*; la quale precede l' atto secondo , ossia l' intellezione dell' oggetto. L' altra , che costituisce lo stesso atto secondo dell'intelletto in quanto espressione dell' oggetto: *ipsa quidditas formata in intellectu*; e questa è la

[1] *Forma in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma quae est intelligentis in quantum est intelligens, et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus ; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi et quasi per actum effecta , non potest esse principium actus intelligendi ut sit primum quo intelligatur, sed magis se habet ut intellectum quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma praedicta est secundum, quo intelligitur ; quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit : sicut in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur. Ex hoc autem quod est effectus in actu per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu vel etiam compositio et divisio est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum, quo intelligitur.* Qq. Disput. *Quaestio de Ideis* art. 2.

specie espressa o verbo mentale, *che noi dicemmo idea in atto secondo.* Ora l' Angelico sì dell' una come dell' altra afferma che esse non sono l' obbietto della conoscenza, ma bensì il mezzo della medesima: *id quo intelligitur.* E vi aggiunge questa differenza: che la prima, cioè la specie impressa, è mezzo rimoto, *primum quo intelligitur*; perciocchè essa si riferisce all'atto primo che non è ancora l' intellezione: *effectus in actu per talem formam* (l'intelletto) *operari iam potest;* la seconda poi, cioè la specie espressa, è mezzo prossimo: *quasi secundum quo intelligitur;* perciocchè essa riguarda l'atto secondo, ossia la stessa intellezione, in cui riluce l' espression dell' oggetto: *ipsa quidditas formata in intellectu.*

Se dunque per S. Tommaso la specie sì impressa e sì espressa, non è ciò che s' intende, ma ciò per cui s' intende; e l' una e l'altra corrispondono a quella che chiamiamo idea: giustamente possiamo conchiudere che generalmente l' idea nella dottrina del S. Dottore non è l'intelligibile, ma il mezzo per cui l'intelligibile vien percepito.

ARTICOLO X.

I caratteri intrinseci dell'idea considerata nella sua entità non hanno che fare coi caratteri proprii dell' obbietto per essa rappresentato.

37. Un' altra difficoltà può qui proporsi, la quale ci vien dagli ontologi, ed è che se la nostra conoscenza si ottenesse in virtù di forme rappresentative create; noi non potremmo per opera loro pervenire mai alla cognizione dell'ente increato, essendo diversi ed opposti i caratteri di questo e di quelle. Al che io rispondo che sì fatta istanza ha tutta la forza contra di quelli, i quali benchè distinguano l' idea dalla esistenza reale, tuttavia le attribuiscono la prerogativa d' essere obbietto primo ed immediato della nostra intellezione. Per costoro i caratteri intrinseci dell' idea sono caratteri dell'obbietto stesso primitivo e fondamentale, che di sè riveste ogni altro oggetto posteriore e quasi in esso si svolge e si determina. Ond'essi, a solvere il nodo, di cui trattiamo, sono costretti a concepire l'idea come entità increata e a concederle doti divine; incorrendo nell'errore o di stabilire oltre di Dio un altro essere increato da lui distinto, o d' identificare l' idea con Dio, cadendo così nell' Ontologismo che volevano declinare. Ma la proposta istanza non ha alcun valore contra di noi, i quali stabiliamo l'idea come mezzo subbiettivo, non come termine obbiettivo della nostra cognizione diretta. Essendo l'idea non ciò che conosciamo, bensì ciò per cui conoscia-

mo; la sua entità creata non ha che fare colla entità increata dell'oggetto; siccome l'inerzia d'una statua non ha che fare colla vitalità dell'uomo, di cui essa è immagine. L'ufficio dell'idea è di rappresentare unicamente, non d'influire alcuna cosa del suo nell'oggetto che rappresenta. L'intelletto informato dell'idea non torce il suo guardo verso di lei; perchè ciò importerebbe un'azione riflessa, a cui dovrebbe andare innanzi un'azione diretta; e così essa non sarebbe più il primo atto mentale, di cui qui si tratta. Ma l'intelletto volge il suo sguardo tutto intero verso l'obbietto, e in esso solo si affissa; benchè in virtù della forma ideale, che l'ha determinato a quell'atto, e in cui l'obbietto stesso riluce. Codesta forma ideale, come ben osserva S. Tommaso, non confonde le sue qualità subbiettive colle qualità obbiettive: val quanto dire le qualità, che le competono per ragione del subbietto, a cui inerisce, colle qualità dell'obbietto, che rappresenta, e a cui si riferisce siccome immagine. « La forma intellettuale, egli dice, ha una doppia relazione: una alla cosa *di cui* è forma rappresentatrice, l'altra al subbietto *in cui* è forma inerente. Sotto la prima considerazione non si dice che essa è di tale o tal qualità, ma solo che è espressione di tale o tal cosa. Imperocchè non è materiale la forma, perchè rappresenta cose materiali; nè sensibile, perchè rappresenta cose sensibili; (*e potremmo aggiungere non è divina, perchè rappresenta cose divine*). Ma secondo l'altro rispetto si dice essere di tale o tal qualità, perchè segue la condizion del subbietto in cui sussiste [1]. »

38. La qualità dell'essere intrinseco costitutivo d'una forma intellettuale, ossia d'un'idea, non deriva dalla condizione dell'oggetto che essa rappresenta, e che per essa s'intende. Se così fosse, dovremmo dire che l'idea delle cose materiali è materiale ancor essa; e così Dio, nè l'Angelo, nè l'intelletto umano non potrebbero conoscere l'universo corporeo, per essere incapaci di ricevere in sè la materia. Ma la qualità della forma intellettuale si desume dalla natura, o condizione del subbietto, in cui quella forma sussiste. Cotalchè se il subbietto è increato ed infinito, la forma intellettuale altresì sarà increata ed infinita: come avviene di Dio, in cui code-

[1] *Forma quae est in intellectu habet respectum duplicem: unum* ad rem cuius est, *alium* ad id in quo est. *Ex primo autem respectu non dicitur* aliqualis, *sed* alicuius *tantum. Non enim materialium est forma materialis, nec sensibilium sensibilis. Sed secundum alium respectum* aliqualis *dicitur, et sequitur modum eius in quo est.* Qq. Disp. *Quaestio de Ideis* art. 2 ad 5.

sta forma è la medesima divina essenza. Per contrario, se il subbietto è creato, finito, mutabile, anche la forma intellettuale sarà dotata di simiglianti attributi. Ciò riguarda l' idea, in quanto essa è subbiettiva, ed ha rispetto all'intrinseca sua entità. Ma colla subbiettività dell' idea va congiunta l' obbiettività. Imperocchè quantunque essa informi l'intelligente e però sia in lui immanente; nondimeno rappresenta l' oggetto, e fa sì che l'intelligente senza uscire da sè medesimo comunichi con esso oggetto e se ne impossessi idealmente coll' apprensione conoscitiva. Se così non fosse, l' idea non rappresenterebbe l' oggetto, ma sè stessa; e però cesserebbe d' essere idea, cioè forma rappresentativa d'una cosa da sè distinta: *Forma alicuius rei praeter ipsam existens.* Laonde i caratteri subbiettivi dell'idea, che concernono l'entità intrinseca dell'atto che fisicamente la costituisce, non hanno nulla che fare coi caratteri suoi obbiettivi, cioè coi caratteri dell'oggetto da lei riferiti. Ottimamente gli uni possono essere di natura diversa dagli altri. Il perchè non è meraviglia se le idee, che diciamo universali, quantunque entitativamente considerate, abbiano individuazione e concretezza (giacchè informano un intelletto individuato e concreto); nondimeno rappresentano ciò che è comune ad infiniti individui esistenti o possibili.

Torniamo a dire: bisogna distinguere nell' idea l'entità dalla rappresentazione; la prima si misura dal subbietto, la seconda dall'obbietto. E così un' idea di entità finita può rappresentare un obbietto infinito; come appunto un ritratto, benchè composto di tela e di colori privi di vita e di senso; può figurare un essere vivente e sensitivo. Sarebbe piacevole per verità, se perchè una statua rappresenta un uomo, volesse alcuno ritrovare in essa il sentimento e la ragione. Per simil modo perchè l'idea è dotata di tale o tal rappresentazione, è ridicolo pretendere che essa rivesta realmente le qualità medesime dell' obbietto rappresentato. Che però quanto all'obbietto ella non dicesi di essere di tale o tal qualitativa condizione, ma solo di essere di tale o tale rappresentativa virtù: *non dicitur aliqualis, sed alicuius.* Il difetto di questa osservazione fè credere ad Averroe, e modernamente al Cousin, che le idee fossero universali in loro stesse; perchè rappresentano un obbietto universale: e però entrambi s'indussero a coniare quella storpiatura filosofica dell' intelletto separato ed impersonale. Il medesimo difetto fa ora confondere agli ontologi le nostre idee con quelle di Dio; e fa ad altri sognare un ente terzo, che non sia nè Dio nè creatura, ma un *quid medium* tra l' uno e l' altra.

39. Terminerò quest' articolo con le profonde parole di un moderno filosofo, il quale avea veramente molto meditato sopra le opere dell' Angelico. Il Balmes al capo XI del primo libro della sua *filosofia fondamentale*, dopo aver detto che l' idea è rappresentatrice dell'oggetto e mezzo di conoscenza, soggiunge: « Avvi in ogni percezione un' unione dell' essere che percepisce con la cosa percepita. Quando questa percezione non è immediata, il mezzo dev' essere tale che contenga una relazione necessaria coll' oggetto; deve celarsi a sè stesso, per non presentare agli occhi dello spirito se non la cosa rappresentata. Fin dal momento che esso presentasi, che è visto o solamente avvertito, cessa d' essere idea e passa ad essere oggetto. È l' idea uno specchio, che sarà tanto più perfetto, per quanto più perfetta produca l'illusione. È necessario che presenti i soli oggetti, mostrandoli nella conveniente distanza, senza che l' occhio vegga niente del piano cristallino che li riflette. »

ARTICOLO XI.

In che senso l' idea può e dee dirsi obbiettiva.

40. Il punto, a cui qui siamo arrivati, necessariamente ci mena a toccare alcuna cosa del senso, in cui l' idea può e dee dirsi obbiettiva. Una tal denominazione, come può argomentarsi dalle cose di già spiegate, compete all' idea per rispetto alla sua virtù rappresentativa. Imperocchè, quantunque l' idea nella sua entità non sia altro che una modificazione dell' intelletto, e quindi sotto tale riguardo debba dirsi subbiettiva; tuttavia non esprime all' intelletto sè stessa, ma l' obbietto da lei distinto. Siccome appunto la figura di uomo, introdotta dallo scultore in un marmo, benchè sia modificazione di esso marmo; nondimeno rappresenta un essere di tutt' altra natura, cioè a dire un vivente sensitivo e ragionevole. Che però se il marmo fosse dotato d' intendimento, e la forma, in esso introdotta, fosse d' ordine ideale; si avrebbe dal marmo la percezione di uomo, che è l' oggetto rappresentato, non la percezione di quella entità accidentale che in lui lo rappresenta.

41. Questa considerazione è di sommo peso in questa materia; perchè gli ontologi e i mezzi ontologi non intendendo o non volendo intendere che cosa importi esser l' idea immagine dell' obbietto e presentarsi a noi come tale, si aggirano in un perpetuo equivoco rinfacciandoci del continuo che noi diamo per obbietto alla mente una sua fattura o almeno una sua modificazione, e che però cadiamo nel subbiettivismo.

Nel che essi ci sembrano simili agli antichi e moderni iconoclasti, i quali rimproverano ai Cattolici che coll'adorare l'immagine del Salvatore cadono in idolatria, prestando culto a un pezzo di tela o di marmo. Costoro restano confutati coll'osservare che l'immagine può prendersi in doppio modo: entitativamente e rappresentativamente. Nel primo senso l'immagine non è altro, che una materia informata di tale o tal figura, e prestare adorazione ad essa, sotto un tale aspetto, sarebbe fuor d'ogni dubbio atto idolatrico. Ma nel secondo senso, essa è tutta e solo espressione del prototipo, che rappresenta; e però, come tale, non fa che chiamare alla considerazione e quasi porre sotto gli occhi del riguardante l'esemplare che in lei riluce. Sicchè quando consideriamo l'immagine, in quanto precisamente immagine, l'atto nostro apprensivo ed affettivo non si termina nella entità della medesima, ma sol nell'oggetto per essa espresso. L'immagine sotto tale considerazione, sparisce in certa guisa come cosa, e resta soltanto come semplice rappresentanza; essa cela il suo essere soggettivo, con tutte le proprietà che lo concernono, e lascia sussistere come termine assoluto dell'atto di chi la contempla il solo esemplare, che in sè ricopia.

42. Un simigliante discorso dee farsi dell'idea, contro questa nuova specie d'iconoclasti nell'ordine filosofico. L'idea, essendo di sua natura similitudine dell'obbietto, ha talmente relazione al medesimo; che tutta la ragion sua, in quanto precisamente immagine, consiste nel rappresentarlo. Considerata in atto primo, essa non è che la riproduzione, che l'oggetto fa di sè medesimo nella potenza conoscitiva, cagionando in essa, la così detta dagli antichi *specie impressa*, cioè quella determinazione e quasi fecondazione, che rende abile il conoscente ad emettere l'azione conoscitrice. Considerata poi in atto secondo, l'idea non è che la riproduzione del medesimo oggetto, che il conoscente fa in sè medesimo per l'atto stesso conoscitivo, e che gli antichi chiamavano ora specie espressa, ed ora verbo mentale. Ma nell'uno aspetto e nell'altro, l'idea non presenta sè stessa, bensì presenta l'obbietto; perchè non influisce come cosa, ma solo influisce siccome immagine.

43. Quindi S. Tommaso bene spesso ci ripete che noi per la conoscenza non apprendiamo un simulacro o un fantasma dell'obbietto, ma apprendiamo l'obbietto stesso, benchè mediante una sua simiglianza. Tra i varii luoghi, che potrei arrecare, starò contento a due soli. Nella quistione *De mente* l'Aquinate si esprime così: « Allorchè intendiamo l'anima, noi non ci formiamo un simulacro dell'anima, il quale sia oggetto della nostra intuizione, come ac-

cade nella visione immaginaria; ma consideriamo lo stesso essere dell'anima: tuttavia non dee quinci conchiudersi che ciò non si faccia in virtù d'un'idea: *Cum intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animae simulacrum quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat; sed ipsam essentiam animae consideramus. Non tamen ex hoc concluditur quod visio ista non sit per aliquam speciem* [1]. Ed altrove spiegando come l'intelletto nostro astrae le sue idee da' fantasmi sensibili, dice che questo non vuole intendersi in questo modo, quasi che l'obbietto percepito direttamente sia il fantasma; ma bensì che l'obbietto percepito sia l'essere stesso della cosa, di cui il fantasma non è che una concreta rappresentazione. Sicchè l'intelletto colla sua apprensione si porta primieramente nella cosa che pel fantasma gli si rappresenta, e poscia per riflessione torna sopra il proprio atto e sopra la specie, di cui è informato, e quindi sopra il fantasma eziandio, da cui quella specie venne astratta. *Intellectus noster in statu viae hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut dicitur in* 3 *de anima, non quidem ut cognoscat ipsa phantasmata, sicut visus cognoscit colores; sed ut cognoscat ea, quorum sunt phantasmata. Unde actio intellectus noster primo tendit in ea, quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum, et ulterius in species* [2]. La qual teorica, ridotta a formola più generale e al tempo stesso più precisa, fu espressa da S. Tommaso con dire che l'obbietto della intellezione diretta non è l'idea, ma è l'essenza che riluce nell'idea; sicchè l'idea sia mero mezzo di conoscenza e non sia un obbietto primamente intuito, il quale valga poi per la percezione delle altre cose: *Obiectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem, sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo fertur eius visio* [3].

44. A suo luogo chiariremo in che guisa l'essenza della cosa termini l'atto intellettivo, e come ciò avvenga per astrazione esercitata sopra i fantasmi sensibili. Per ora basti fermar bene nell'animo che l'idea mena l'intelletto a percepire direttamente non sè stessa ma l'obbietto rappresentato; e che però sotto tale riguardo essa merita il nome di obbiettiva, siccome per contrario la dicemmo subbiettiva, quanto alla propria realità, per non essere altro che una modificazione e attuazion del subbietto.

[1] *Qq. Disp.* Quaestio *De mente* a. 8 ad 2.
[2] Articolo IX della sopraccitata quistione *De mente.*
[3] S. Tommaso Quaest. *De mente* a. 4 ad 4.

ARTICOLO XII.

Del verbo mentale.

45. Benchè da quanto si è innanzi spiegato, si comprende a bastanza che cosa sia il verbo mentale e qual parte esso abbia in ordine alla conoscenza; tuttavolta non sarà soverchio nè grave che noi ne diciamo qui alcun' altra cosa separatamente chiarendo vie meglio e quasi compiendo la trattazione d' un punto sì capitale.

Siccome noi, quando parliamo, formiamo ed emettiamo colla bocca un suono; così, quando intendiamo, formiamo ed emettiamo colla mente un concetto. Del suono, scolpito colla bocca, noi ci serviamo per manifestare il concetto scolpito colla mente; e quel suono, in quanto manifestativo di esso concetto, riceve la denominazione di verbo o parola. Quindi è avvenuto che siffatta denominazione dall' uno si estendesse all' altro; essendo a noi consueto il trasferire i nomi dai segni alla cosa significata, e viceversa. Ecco l' origine dell'applicazione del vocabolo *verbo* agli atti della mente, significandosi con tal nome il concetto che la mente forma dentro di sè, e che poscia esprime al di fuori con voce articolata. *Id, quod intellectus in concipiendo format, est verbum* [1] *; Illud proprie dicitur verbum interius, quod intelligens intelligendo format* [2].

La denominazione dunque di *verbo* è trasferita dalla parola esterna all' interna, che è quanto dire dalla voce corporea al concepimento mentale. Tuttavia, se si ha riguardo non all' origine della nomenclatura, ma al valore del significato; il nome di verbo compete meglio alla parola interna, che non alla esterna. E di vero, un tal nome si attribuisce alla parola esteriore in quanto essa è proferita, ed è proferita per significare una cosa. Ora per ambidue questi capi essa dipende dalla parola interna; attesochè il parlante è mosso a parlare dal concetto, che vuole esprimere; e del concetto, che esprime, informa la parola che proferisce. Per contrario la parola interiore talmente è proferita dall' intelligente e talmente esprime l'oggetto; che nè dall' un lato nè dall' altro dipenda dalla parola esteriore, giacchè senza niuna dipendenza da lei nasce e sussiste nell' intelletto. Dunque la parola interiore, benchè abbia analogia col-

[1] S. Tommaso *Summa Th.* 1 p. q. 34, a. 1 ad 2.
[2] S. Tommaso Opusc. 13 *De distinctione divini verbi et humani.*

l' esterna; la vince nondimeno da ambe le parti, in cui l' analogia è fondata. *Communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur; quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo, quae in verbo exteriori inveniuntur, videlicet vox ipsa et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum philosophum in lib.* **1**, *perihermenias; et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit ut in lib. de anima dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur; secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa* [1].

46. Il verbo mentale è proprio di ogni essere intellettivo, ed ogni intellezione ha il suo verbo: *Semper, cum actu intelligitur aliquid, verbum formatur* [2]. Imperocchè non è possibile l' azione, senza un prodotto che sia termine della medesima. Ora l' intendere è certamente un' azione, benchè immanente; ossia è il facimento di qualche cosa, benchè intrinseca all'operante. Essa dunque ha un termine, che per opera sua si forma nell' intelletto; e questo termine così formato è il verbo: *Verbum est terminus actionis intellectus* [3]; *Verbum est ultimum, quod intellectus potest in se operari* [4].

Io dico termine dell' azione, non dell' intellezione a rigore parlando; perchè il verbo è termine subbiettivo ed intrinseco, non estrinseco ed obbiettivo; giacchè l' obbietto primamente inteso non è il verbo, ma la cosa espressa pel verbo. E la ragione ne è, perchè quantunque uno e semplicissimo sia l' atto intellettivo, tuttavia esso può considerarsi sotto doppio rispetto, cioè come effezione e come cognizione: sotto il primo riguardo si termina nel verbo, sotto il secondo nella cosa di cui esso verbo è similitudine [5]. Ciò nasce

[1] S. Tommaso *Summa Th.* 1 p. q. 34, a. 1.
[2] S. Tommaso Opuscolo 14 *De natura verbi intellectus.*
[3] Ivi.
[4] Ivi.
[5] Onde S. Tommaso colla sua sottilissima analisi distingue nell' ordine non di *tempo* ma di *natura* la formazione del verbo dall'intellezione in esso dell' oggetto, disponendo le cose in questa serie: Prima è l' intelletto informato dalla specie impressa (l' idea in atto primo), la quale è il principio che dà la sufficienza all' intelletto per uscire nell' azione intellettiva. Con ciò si ha l'intellezione non formalmente ma in radice, che è previa alla produzione del verbo. L'intelletto così informato produce il verbo, che è termine della anzidetta azione, e producendo il verbo intende in esso al tempo stesso l' obbietto che quivi riluce. Ma perciocchè l' obbietto, intorno a cui dee versare una percezione, dee precederla: così conviene in certa guisa concepire prima formato il

dalla natura stessa del verbo che per tale atto si produce; e che ha essenzialmente ordine sì al principio, da cui procede, e sì all' oggetto che rappresenta. *Duo possumus de verbo accipere, scilicet quod est semper aliquid procedens ab intellectu et in intellectu existens, et quod est ratio et similitudo rei intellectae* [1].

47. Di qui è facile il ravvisare la convenienza e disconvenienza che passa tra il verbo e l'idea. L'idea, come dicemmo, può prendersi in atto primo e in atto secondo, cioè a dire o in quanto precede o in quanto informa l' azione conoscitiva. Se si prende in atto primo, essa è la simiglianza virtual dell' oggetto, che attuando la potenza intellettiva, la determina ad emettere la intellezione. In tal caso essa è principio dell'atto intellettivo; laddove il verbo ne è il termine. L'idea dunque, tolta in questo senso, si distingue dal verbo; come la forma, che determina all' atto, si distingue dal compimento dell' atto.

Se poi l' idea si prende in atto secondo, vale a dire per la similitudine, che informa l' atto stesso conoscitivo (nel qual senso dagli scolastici si diceva *specie espressa*); allora essa s'identifica quanto alla sua entità col verbo, e se ne distingue pel solo rispetto. S'identifica quanto alla sua entità col verbo, perchè veramente essa non è altro se non la simiglianza dell' oggetto espressa dall' animo per l'atto d'intendere; ossia è il concetto della cosa intesa, interiormente pronunziato. Ora questo stesso è il verbo. Dunque non ci ha distinzione, quanto alla realità dell' uno e dell' altra. Nondimeno ci ha diversità, quanto al rispetto. Perocchè la voce idea esprime il concetto della mente quanto alla relazione coll' oggetto, non quanto alla relazione col principio da cui procede; laddove per contrario il verbo esprime, come dicemmo, l' una e l' altra relazione. E però quantunque in noi può il prodotto mentale chiamarsi indifferente-

verbo e poi concepire l' intellezione dell' oggetto, in virtù di esso verbo. Ma questa proprietà e posteriorità, come ho detto, non è di tempo, ma sol di natura. *Prius natura est intellectus informatus specie, quae est principium sufficiens intelligendi, quam gignatur verbum: et ideo intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus actionis intellectus. Sed quia obiectum non habetur nisi in verbo; obiectum autem prius est, quam quaelibet actio ad ipsum terminata; ideo verbum prius est quam intelligere.* Opusc. 14 *De natura verbi intellectus.*

[1] Opusc. 13. Lo stesso insegnasi dal S. Dottore nella Somma Teologica. *Verbum significat aliquid ab alio procedens.* 1 p. q. 34, a. 1 ad 1. *Verbum, in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius, quod actu intelligitur.* Ivi art. 3.

mente verbo o idea; nondimeno *in divinis* non è così; perchè essendo il Verbo *in divinis* sussistente e personale, e tal personalità non avendosi se non in forza di opposizion relativa al suo Principio, codesta relazione dee assolutamente venire espressa : il che non si avrebbe per la semplice voce *idea.* Di qui ancora apparisce con quanta sapienza san Tommaso facesse uso piuttosto della voce *verbo*, che della voce *idea* anche *in humanis*; acciocchè il linguaggio filosofico non discordasse dal teologico, e la considerazione di noi stessi fosse scala ed indirizzo alla conoscenza di Dio.

48. Poste codeste cose, ognuno intende da sè medesimo che quantunque il verbo sia termine subbiettivo dell'azione intellettuale; nondimeno il termine obbiettivo non è esso verbo, ma la cosa pel verbo espressa. Ciò è stato bastevolmente da noi spiegato nell'articolo terzo e nel precedente ; ma non sarà inutile rincalzarlo qui nuovamente, attesa l'importanza dell'argomento. La mente pronunzia il verbo ; ma pronunziandolo intende l'oggetto, che pronunzia in esso verbo. *Dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum; nihil enim est aliud dicere, quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur* [1]. La ragione è chiarissima, conciossiachè il verbo esprime il concepimento mentale in quanto proferito internamente dall'intelligente ; e tal concepimento viene proferito come notizia d'un dato obbietto. Ondechè la mente in esso non guarda il rappresentante nè la sua rappresentazione , ma bensì la cosa , che vi viene rappresentata. L'intelletto col suo parlare interiore percepisce ciò che dice , come estremo termine della sua dizione. Ora egli, quantunque dica il verbo , tuttavia nel verbo dice l'oggetto ; nel quale si è in certa guisa trasformato, mediante la specie impressa, che di quello è ideale rappresentanza: *Anima enim quasi trasformata est in rem per speciem, qua agit quidquid agit : unde cum intellectus ea informatus est actu , verbum producit , in quo rem illam dicit , cuius speciem habet* [2].

49. Egli è vero che il termine dell'atto , in quanto azione , è il verbo, che intrinsecamente compie e finisce l'intellezione; ma in quel termine splende l'oggetto ; e però l'oggetto stesso vien percepito. A chiarir la qual cosa S. Tommaso apporta una bellissima similitudine , paragonando il verbo ad uno specchio, le cui dimensioni non oltrepassino le dimensioni dell'oggetto quivi riflettuto, ma con esse perfettamente combacino : *Est tamquam speculum, in quo res cerni-*

[1] S. Tommaso *Summa Th.* 1 p. q. 34, a. 1 ad 3.
[2] Opusc. 14 *De natura verbi intellectus.*

tur; sed non excedens id, quod in eo cernitur [1]. È chiaro che chi avesse presente un tale specchio, in esso si porterebbe colla sua visione; e però esso potrebbe a buon diritto dirsi termine di quell'atto, in quanto si considera come semplice direzione dell'occhio. Ma qual sarebbe la cosa propriamente mirata nell'anzidetto specchio? Ossia qual sarebbe il termine dell'atto, in quanto si considera come visione? Forsechè lo specchio stesso? No, per fermo; ma bensì l'oggetto quivi riverberato. Lo specchio in certa guisa si nasconde, si dilegua, si ruba del tutto a quella vista; lasciando che essa si occupi unicamente intorno all'oggetto che in lui risplende. Nondimeno può e dee dirsi che quell'oggetto sia veduto nello specchio; e che lo specchio altresì sia termine del nostro guardo. Lo stesso proporzionevolmente accade nel caso nostro. L'intelletto colla sua azione d'intendere forma ed esprime dentro da sè la parola intellettuale, ossia il verbo; in cui riluce l'oggetto. Benchè termine dell'atto, in quanto azione, sia il verbo; nondimeno termine dell'atto, in quanto cognizione, è l'obbietto.

Il perchè volendo precisare nella migliore maniera i vocaboli, benchè quando si adopera la voce *idea* possa e debba dirsi che essa è *mezzo per cui* conosciamo, *est id quo intelligimus*; nondimeno, quando si adopera la voce *verbo*, S. Tommaso preferisce la frase di *mezzo in cui* conosciamo. La quale esattezza di parlare è molto più necessaria, quando trasportiamo la cosa a Dio; il quale producendo il Verbo non passa, come noi, dalla potenza all'atto d'intendere, ma essendo già intelligente in atto produce il Verbo; e però mal si direbbe che Egli intende pel Verbo, ma bensì che intende nel Verbo.

ARTICOLO XIII.

Interpretazione data dal Rosmini al verbo della mente.

50. Chi ha seguito con qualche attenzione le cose fin qui ragionate, ha potuto di leggieri convincersi quanto sia lontana da esse la dottrina insegnata dal Rosmini intorno all'idea. Ma in nessun punto più limpida appare la discrepanza, che nella interpretazione da lui data al verbo mentale. Egli vuole due cose: I. Che il verbo della mente per gli antichi non sia altro che il giudizio intorno all'esistenza dell'oggetto; II. Che il verbo venga formato per azione

[1] Opusc. 14 *De natura verbi intellectus.*

riflessa della mente. Ecco le sue parole : « Dopo aver io meditato quanto fu scritto dagli antichi sul *verbo* della mente , mi sono persuaso che questo misterioso verbo dee intendersi nel modo seguente. Quand' io ho l' idea di una cosa , non so ancora se *sussista* la cosa di cui ho l' idea. Ora diamo che io faccia un *giudizio* , col quale io pongo ed affermo a me stesso quella cosa sussistente : quest' atto , ond' io ho posto e affermato la sussistenza , è il verbo della mia mente [1]. » Quindi egli passa a stabilire che il verbo è formato per opera di riflessione. « La mente riflettendo sopra sè stessa e sopra qualunque sua idea anche astratta , la riconosce *sussistente* al modo suo proprio e quindi forma altrettanti verbi o parole. Fa dunque bisogno una riflessione sopra l' *idea* perchè l' *idea* diventi un verbo della mente [2]. »

51. Niuna parte di questo discorso regge alla prova. Primieramente si appella *misterioso* il verbo della mente presso gli antichi , quando non ci ha forse punto che essi abbiano messo in maggiore lucidità. Essi significavano con quella frase il concetto espresso dalla mente e rappresentativo dell' oggetto. Ora qual mistero ci è a capire che cosa sia concetto espresso e rappresentanza ideale ? Il mistero è soltanto nella conciliazione di questa teorica coll' idea innata dell' ente , voluta dal Rosmini ; la quale , secondo lui, non è verbo della nostra mente e nondimeno è forma e termine del nostro atto intellettivo. Ma ciò non prova la difficoltà d' intendere gli Scolastici , bensì di accordare la loro dottrina con questo sistema. In secondo luogo è falso che il verbo, secondo gli Scolastici appartenesse alla sola cognizione riflessa. Bastava ricordare il comune maestro S. Tommaso, il quale spiegatamente riconosce il verbo in qualsivoglia atto conoscitivo sia diretto sia riflesso : *Semper cum actu intelligitur aliquid , verbum formatur* [3]. A formar poi il semplice concetto della cosa il santo Dottore non richiede se non la sola relazione all' oggetto, astrazion fatta dalla sua reale esistenza : *Simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum , qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur, sed ad excludendum admixtionem eius , quod est extra genus notitiae , sicut est existentia rerum , quam addit scientia visionis* [4]. L'esistenza è fuori della ragione generica di

[1] *Nuovo Saggio sull' origine delle idee* vol. 2 , sez. V, parte 2 , cap. IV , art. 4 , §. 3.
[2] Ivi.
[3] Opuscolo sopra citato.
[4] *Qq. Disp.* Quaestio *De ideis* art. 3 ad 8.

cognizione, siccome quella che serve a differenziarne una sola specie, cioè la scienza *di visione*. Ma oltre di codesta scienza ci ha quella, che veniva domandata di *semplice intelligenza;* la quale prescinde dall'esistenza dell'oggetto e nondimeno è vera conoscenza, e però anche ad essa appartiene il verbo mentale. Dunque, quand'anche il verbo dovesse consistere in un giudizio; tuttavia non sarebbe uopo che un tal giudizio si aggirasse intorno all'esistenza, bastando che si aggiri intorno alla sola quiddità della cosa, come accade nella semplice notizia astratta.

52. Questo stesso nondimeno è falso, l'essere cioè necessario il giudizio a costituire il verbo mentale. Come la parola esterna, per esser parola, non ha mestieri di essere proposizione, ma basta che sia un termine qualunque, vuoi semplice, vuoi complesso; così ancora il verbo mentale, per esser verbo, non ha bisogno d'essere giudizio, ma basta anche che sia semplice apprensione. E veramente la semplice apprensione è ancor essa un atto della mente. Ora ogni atto della mente ha il suo termine intrinseco; essendo impossibile concepire un'azione senza concepire un effetto per essa prodotto, nè potendo il prodotto d'un'azione immanente trovarsi fuori dell'operante. Poichè dunque il verbo non è altro che il termine intrinseco dell'azione intellettuale; convien che esso si avveri eziandio nella semplice apprensione. E così insegnò espressamente S. Tommaso nelle Quistioni disputate là dove dice: « Il verbo dell'intelletto nostro, secondo la cui analogia possiam parlare del Verbo divino, è ciò in cui termina l'operazione di esso intelletto, ed è ciò che intendesi e si dice concepimento dell'intelletto, tanto se sia concepimento significabile per voce incomplessa, come accade quando l'intelletto concepisce la quiddità delle cose, quanto se sia concepimento significabile per voce complessa, come accade quando l'intelletto compone e divide. » *Verbum intellectus nostri, secundum cuius similitudinem loqui possumus de Verbo in divinis, est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur; quod est ipsum intellectum quod dicitur conceptio intellectus, sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum, sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit* [1]. Ecco il verbo della mente riconosciuto dal S. Dottore non solo nell'atto, col quale l'intelletto *componit et dividit* (frase usata sempre da lui a significare il giudizio); ma ancora nell'atto, col quale *format quidditates rerum*, significabile per un sol termine,

[1] Quaestio *De Verbo* art. 2.

frase adoperata costantemente dal medesimo per esprimere la semplice apprensione.

53. Ma quello che è più notevole si è che il Rosmini nello stabilire quei suoi due punti, cioè che secondo gli Scolastici il verbo consiste nel giudizio e che richiede la riflessione della mente, cita gli opuscoli decimoterzo e decimoquarto di S. Tommaso; nei quali il Santo dottore in termini espliciti e chiari afferma il contrario. E di vero nel primo di essi l'Angelico dopo avere stanziato che il verbo mentale, propriamente detto, è ciò che l'intelletto intendendo forma: *Illud proprie dicitur verbum interius, quod intellectus intelligendo format;* soggiugne subito che l'intelletto forma due cose, secondo la sua duplice operazione, d'apprendere e di giudicare; e queste sono la definizione e la enunciazione, cui poscia esprime coll'esterno parlare. *Intellectus autem duo format, secundum duas eius operationes. Nam secundum operationem suam, quae dicitur indivisibilium intelligentia* (semplice apprensione), *format definitionem; secundum vero operationem, qua componit et dividit* (giudizio), *format enunciationem vel aliquid tale: et ideo illud sic formatum et expressum per operationem intellectus vel definientis vel enunciantis; exteriori verbo significat* [1]. Dunque pel santo Dottore tanto le parole esprimenti la definizione, quanto quelle che esprimono l'enunciazione, significano il verbo mentale. Ora la definizione appartiene alla semplice apprensione, siccome espressiva della sola quiddità della cosa. Rechiamone un esempio. Io dico: l'uomo è animal ragionevole. Questa è una proposizione, in cui il soggetto è un definito, *uomo*; ed il predicato è una definizione, *animal ragionevole.* Ora come tutta la proposizione esprime qui un giudizio, per cui la definizione si attribuisce al definito; così il soggetto ed il predicato non esprimono che semplici apprensioni, cioè l'atto col quale l'intelletto ha appreso prima confusamente e poscia distintamente la medesima quiddità. Perciò il giudizio è detto atto che *componit et dividit,* perchè afferma o nega; laddove la semplice apprensione è detta *indivisibilium intelligentia*, perchè concepisce soltanto, senza nulla attribuire nè nulla rimuovere. Nondimeno anche in quest'atto S. Tommaso riconosce il verbo, perchè vi riconosce un concetto espresso dalla mente.

54. Un simile abbaglio si prende per ciò che riguarda la riflessione. Imperocchè S. Tommaso nell'opuscolo decimoquarto, citato appunto dal Rosmini, muove *in terminis* la quistione se il verbo venga formato per atto riflesso, e risponde risolutamente di no. Del

[1] Opuscolo XIII *De differentia divini verbi et humani.*

che egli arreca tra le altre questa ragione chiarissima, che appartenendo il verbo ad ogni intellezione; se richiedesse un atto riflesso, bisognerebbe dire che ogni intellezione sia riflessa : la qual cosa è assurda, non potendosi dare l' atto riflesso senza il precedente atto diretto. *Nunc restat videre utrum verbum gignatur per reflexionem actus intellectus vel per actum rectum. Ad cuius evidentiam considerandum est quod verbum, quod est expressivum rei, quae intelligitur, non est reflexum : nec actio, qua formatur verbum, quod est expressivum quidditatis rei quae concipitur, est reflexa; alioquin omne intelligere esset reflexum, quia semper, cum intelligitur aliquid, verbum formatur* [1]. Potea dirla in termini più chiari ed espressi? Nondimeno il Rosmini conchiude tutto il contrario, cioè che la mente per formare il verbo ha bisogno di riflessione sopra sè stessa e sopra l'idea.

[1] Opusc. 14 *De natura verbi intellectus.*

CAPO II.

DELL' INTELLIGIBILE

L'idea è nel soggetto, ed è mezzo per la percezione dell'oggetto. Quindi essa è subbiettiva ed obbiettiva ad un tempo: subbiettiva quanto alla sua entità, obbiettiva quanto alla sua rappresentazione. È subbiettiva, perchè posta in una forma o attualità inerente al subbietto; è obbiettiva, perchè siffatta attualità non è che immagine ed espressione d' un obbietto, e però in virtù del suo essere trasporta il subbietto ad intendere direttamente l' obbietto stesso. Di qui segue che l'intelligibile, appreso mediante l' idea, non sia una fattura dello spirito nostro, secondo i deliramenti del Fichte; ma sia la realità stessa delle cose, in quanto semplicemente concepita ed intesa; e quindi sia un vero imposto alla mente, non formato per alcuna sua azione. Ciò benchè si ricavi abbastanza dalle cose pur ora esposte; nondimeno dovrà esser messo in più viva luce nel presente capo, in cui passiamo dall' idea all' obbietto, che per essa si apprende.

ARTICOLO I.

L' intelligibile umano è propriamente l' universale.

55. Che la mente nostra sia corredata di concetti universali non può dubitarsi da chiunque abbia coscienza de' suoi atti intellettivi. Se il mondo reale ci presenta per ogni dove esseri concreti, il nostro spirito si solleva mai sempre a contemplarne le forme astratte. Perlustrando il triplice regno della natura noi dappertutto ci scontriamo in individue sostanze, in individui viventi, in individui animali. Ma la nostra intelligenza travalicando i confini di qualsivoglia particolar concretezza, si slancia in una regione più alta e serena ad intuire le semplici e pure forme o quiddità, in cui tutte le singolari esistenze si rassomigliano tra di loro. Sorpresi di meraviglia allo spettacolo dell'universo, noi ne ammiriamo la ricchezza, la varietà, la simmetria delle parti in vago ordine disposte. Nondimeno, se ben esaminiamo gl' interni moti dell' animo, noi ci accorgeremo che in

tal considerazione il guardo della nostra mente non si ferma a quella bellezza e a quell' ordine, in quanto si confondono e s' immedesimano colle cose stesse belle ed ordinate; ma si solleva a mirare l'ordine e la bellezza nelle loro astratte ragioni, e sotto la luce; che quinci si riverbera, volgesi poi a vagheggiare gli esseri particolari nelle loro sensibili determinazioni e rispondenze di luogo e di tempo.

E venendo ad esempii, che ci toccano più da vicino, noi apprendiamo, è vero, gli uomini individuali e concreti; ma nondimeno abbiamo l' idea di uomo in generale, non affisando questa o quella particolare persona, bensì concependo la natura umana da sè, in quanto ai suoi essenziali caratteri di animal ragionevole. Nel giro poi dell'ordine morale noi, oltre alla coscienza delle azioni virtuose o viziose, possediamo ancora il concetto di virtù o di vizio, in quanto tali; cioè non in quanto l' una abbella e l' altro deturpa questo o quell'atto determinato, ma in quanto amendue possono verificarsi di qualsiasi libera azione, che sia conforme o difforme ai dettati eterni della legge divina.

56. Queste cose son conte a ciascuno, nè hanno bisogno di esser chiarite con più lungo discorso. Ma quello, che a prima giunta non apparisce agevolmente, si è che appunto in questi concepimenti universali ed astratti alberga l'elemento intelligibile de' nostri pensieri. Non già che la mente nostra non percepisca eziandio gl' individui. Essa li percepisce, perchè ne giudica; e il giudicio è senza dubbio atto mentale. Noi diciamo, esempigrazia: codesta persona è virtuosa, codesto fiore è leggiadro, codesto viale è ameno. Formiamo dunque colla mente un qualche concetto di quelle cose individuali, a cui attribuiamo le qualità anzidette. Ma, come mostreremo meglio a suo luogo, la mente forma quel concetto dell' individuo per mera istruzione che riceve dai sensi. La prova ne è chiara; perocchè dell' intelletto è proprio percepire la quiddità, come del senso è proprio apprendere il solo fatto. Allora dunque gli elementi d' una cognizione sono puramente intellettivi, quando essi esprimono la quiddità dell'oggetto. Ciò non si avvera in niuna guisa della nozione che ci formiamo degli individui della sensibile natura. Rispetto a questi la quiddità è sempre concepita in universale, e per astrazione dai peculiari subbietti, in cui si singolareggia e sussiste. Segno manifesto ne è che sebbene noi sappiamo dire in che è posta la ragione astratta di sostanza, o di causa, o di vita, o di relazione, e va discorrendo; tuttavia non sappiamo dire in che consiste la ragion propria costitutiva di ciascun individuo. Onde allor-

chè vogliamo definirlo e distinguerlo dagli altri, nol facciamo altrimenti se non mediante la descrizione di accidenti e proprietà esterne, percepite dal senso. Così determiniamo una pianta individua, in quanto essa si trova nel tale o tal sito, ha tali o tali dimensioni, o altre qualità sensibili che non competono se non a lei; e segniamo una persona in particolare indicandone il nome, la patria, l'età, la prosapia, le fattezze e somiglianti. L'intelletto adunque nel conoscere e discernere l'individuo, in quanto individuo, viene per verità ammaestrato dal senso, e non fa che ripetere ciò che il senso gli rappresenta. Il che non accade a rispetto dei concetti universali, cui egli forma abbandonando i concreti caratteri dell'oggetto e contemplandone la sola natura o quiddità per sè stessa, in quanto non è propria di tale o di tale individuo, ma prescinde da ogni singolarità e concretezza. La ragione intrinseca di ciò si è, perchè l'intelletto nostro per l'acquisto delle sue conoscenze è volto alle cose sensibili, e le cose sensibili, essendo materiali, non possono influire sopra di lui e diventare intelligibili, se non vengono in certa guisa spiritualizzate e fatte libere dalla loro material concretezza: *Res materialis intelligibilis efficitur per hoc, quod a materia et materialibus conditionibus separatur* [1]. Il che come avvenga per opera della luce intellettuale comunicataci da Dio, apparirà manifesto da quanto saremo per dire nel corso di questo libro; per ora basti il fatto, attestatoci dall'esperienza, che l'elemento propriamente intelligibile, cioè l'essenza o quiddità delle cose non si trova che nei concetti universali: *Intellectus est universalium, non singularium* [2].

57. La qual cosa ha luogo unicamente per ciò che spetta a noi, e in niuna guisa per ciò che spetta a Dio, o alle altre separate intelligenze. Imperocchè, laddove noi intendiamo per astrazione dai sensati; Iddio intende per virtù della propria essenza, la quale contiene eminentemente, come causa universale, tutto ciò che appartiene ai principii non solo comuni ma anche individuali delle cose [3]; e le separate intelligenze intendono per idee infuse loro immediatamente da Dio, e però ricevono intellettualmente quanto viene da lui realmente prodotto [4].

[1] S. Tommaso *Contra Gentes* l. 1, c. 47.
[2] S. Tommaso *Contra Gentes* l. 1, c. 44.
[3] *Deus per suam essentiam, in quantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia.* S. Tommaso *Summa Th.* 1 p. q. 99, a. 4.
[4] *Modus, quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari*

58. Essendo dunque gli universali i propriamente intelligibili, ossia i termini diretti delle nostre idee; non dee recar meraviglia se all'esame dei medesimi volgeremo principalmente le cure. Tanto più che dall' esito di siffatta ricerca dipendono in gran parte le sorti di tutta intera l'ideologia. Certamente l'Ontologismo, che è il pericolo più minaccioso della scienza moderna, non altrove, che nella distorta intelligenza degli universali, ha fitte e nascose le sue radici. Imperocchè, come i Platonici dal vedere la universalità e immobilità de'nostri concepimenti vennero indotti a sognare la teorica delle forme separate; così gli ontologi ricorrono alla visione immediata di Dio, perchè credono di non poter dare altrimenti obbiettività e saldezza ai nostri concepimenti ideali. Questo appunto è ciò, che fe dire al Gioberti che *le idee generali sono nell' Idea e gli universali nell' Universale*, intendendo per *Idea* e per *Universale* Dio stesso [1].

Io porto opinione che tra i seguaci dell' odierno Ontologismo i più sani almeno e discreti consentirebbero di leggieri che ad assegnare il primo fondamento e la prima origine della scienza umana basti fermarsi nelle idee generali e nei principii primi ed immediati della ragione, purchè, senza ricorso all' intuito, spiegar si potesse l'assoluta ed immutabil natura, onde la loro verità ci si mostra obbiettivamente fregiata. Ma qui appunto è dove si sviano. Conciossiachè essi pensano non potersi ciò conseguire, se non supponendo che le nostre idee sieno da noi contemplate nell' Essere infinito, e nel lume increato di che il sommo intelletto splende in sè medesimo. D' altra guisa essi temono che, se le idee non sieno vedute in Dio e per Dio, come alcuna cosa di divino; converrà dar loro per termine immediato qualche forma soggettiva del nostro spirito. La qual forma, essendo entità creata, è contingente e concreta, e quindi è priva dei caratteri di universalità e di necessità proprii del vero obbiettivo. Di che seguirebbe che noi per la conoscenza non percepiamo la verità, ma al più l' immagine e il simulacro di quella; e così l' intelletto nostro rimarrebbe chiuso in un perfetto soggettivismo, da cui indarno argomenterebbesi poscia di trovare un'uscita. Laonde a cansare uno scoglio così fatale, in cui urtando naufragherebbe ogni sapere, gli ontologi si inducono al disperato partito di persuadersi di

potest, quod sicut a Deo effluunt res, ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. S. TOMMASO *Summa Th.* 1 p. q. 47, a. 2.

[1] *Introduzione* ecc. t. 2. *Continuazione* del libro I, cap. 4.

vedere ciò che veramente non veggono, cioè a dire, Dio stesso nella propria realità e sostanza.

Pertanto a dissipare questi timori, che menano a sì strani e perniciosi consigli, è da porre ogni cura nel mostrare il modo onde si formano i concetti universali, e qual sia la loro natura, e come nella teorica di S. Tommaso si schivano talmente gli errori di Kant, che a fuggirli non sia mestieri trarupare nei delirii di Schelling.

ARTICOLO II.

Varie opinioni de' filosofi sopra gli universali.

59. Codesta controversia intorno alla natura degli universali fu sempre, sin dal principio della filosofia, il martello de' filosofi e il cardine di tutte le loro dissenzioni.

S. Tommaso nell'opuscolo cinquantesimoquinto ricorda le diverse sentenze degli antichi filosofi sopra questa materia. Gli Epicurei non ammettendo altra cognizione se non quella dei sensi, come non altro bene se non il diletto del corpo, negarono del tutto gli universali, perchè il senso non può versare se non intorno ai particolari elementati e materiati, che fanno impressione sugli organi del nostro corpo. Ma questa opinione distruggerebbe ogni scienza, sì perchè la scienza ha per obbietto il vero in quanto è necessario ed immutabile, e sì perchè i particolari non hanno fine nel numero, e il numero infinito, siccome ripugnante, non può conoscersi. Altri poi ammettendo gli universali, errarono nel modo di concepirne l'esistenza. Imperocchè i Platonici, seguitando il loro maestro, furon d'avviso che gli universali fossero nature astratte sussistenti in loro medesime fuori dell' intelletto e fuori dei particolari, onde consta l' universo sensibile. Questa sentenza venne impugnata da Aristotile, e S. Tommaso in molti luoghi ne dimostra la falsità per la ragione che l'elemento obbiettivo de' nostri concetti universali si afferma degl' individui, il che non potrebbe farsi se noi non intendessimo che le forme separate. Noi, verbigrazia, diciamo: *Socrate è uomo*, *quest' atto è virtuoso,* e con ciò attribuiamo l' essenza di uomo e di virtù, racchiusa nell' idea dell' attributo, alla persona determinata e all' atto particolare che costituiscono il soggetto di quei giudizii. Or ciò nella opinione platonica non potrebbe aver luogo; perchè, secondo essa, la nostra cognizione non ci rappresenterebbe ciò che realmente si trova negli individui come identico con loro, ma ci riferirebbe una forma astratta, distinta affatto dalla lor sussistenza, e che falsamente verrebbe ai medesimi attribuita.

60. Altri opinarono che gli universali fossero rappresentanze innate nella mente, fondandosi sopra un passo di Aristotile, che dice poter noi intendere ogni qualvolta ce ne viene talento; il che sarebbe impossibile se gli universali non fossero sempre e in atto presenti al nostro spirito. S. Tommaso rigetta questa sentenza, mostrando che Aristotile afferma poter noi intendere quando vogliamo, in questo senso, in quanto possiamo a volontà applicare la virtù nostra intellettiva ad astrarre dai fantasmi sensibili le idee universali. Altri infine dissero che sì fatte rappresentazioni ideali sgorgassero nella mente nostra da un intelletto superiore, il quale fosse o Dio stesso o un'altra intelligenza separata. San Tommaso arreca contro costoro l'autorità, da essi tanto riverita, di Aristotile, il quale attribuisce al lume intellettivo, che è in noi, l'ufficio di rendere intelligibili in atto gli obbietti sensati, siccome la luce corporea fa visibili attualmente i colori, che prima erano visibili soltanto in potenza. Altrove poi confuta quel medesimo errore con dire che la prima parte guasterebbe l'ordine dell'universo, spogliando senza ragione la mente nostra dell'efficacia bastevole a produrre i proprii pensieri; la seconda, oltre a ciò, assoggetterebbe l'anima umana a un'assurda influenza di un essere mediano tra noi e Dio.

61. Questa discussione, sorta già per tempo tra' Greci e poscia tra gli Arabi, si riaccese nel medio evo tra gli Scolastici per le celebri scuole *del nominalismo*, *del concettualismo e del realismo*. Delle quali la prima riduceva gli universali a meri vocaboli, la seconda a semplici forme soggettive della mente, la terza li supponeva in atto fuori dello spirito negl'individui stessi che compongono la natura.

62. La pretesa ristorazion filosofica parve disprezzare un tal punto di controversia, come quistione cavillosa e poco utile nelle scienze; ma l'affettato disprezzo non potea cangiar la natura di quella nè menomarne la rilevanza. Essendo una tal controversia capitalissima in filosofia e non possibile a schivarsi, essa continuò a venire agitata in realtà, quantunque sotto altre sembianze ed altri nomi, riuscendo sempre più o meno alle medesime illazioni. Di fatto, il Sensismo di Locke e di Condillac riprodusse la dottrina dei nominali e degli epicurei, spogliando gli universali di ogni esistenza reale od ideale, e concependoli come semplici collezioni di molti individui. I cartesiani colla teorica delle idee innate rinnovarono il concettualismo, dando agli universali un'esistenza meramente soggettiva, senza verun appoggio o fondamento esterno. Malebranche colla sua visione in Dio diede nuova forma all'antico realismo, accostandosi dall'un lato a Platone, dall'altro ad Avicenna ed Averroe.

63. Lo stesso presso a poco vuol dirsi de' tempi a noi più vicini. Conciossiachè l'empirismo degli Scozzesi conviene a capello sopra cotesto punto coi nominali ; non riconoscendo altra universalità che nelle sole voci applicate successivamente a significare più obbietti particolari. Il formalismo di Kant e l'idealismo di Fichte, parti legittimi del Cartesianismo , non attribuirono altra dote alle idee universali , se non quella d'essere o meri prodotti delle forme costitutive della ragione , o semplici creazioni dell'attività libera del pensiero: levando così ogni obbiettività all'umana conoscenza e chiudendola nella cerchia dei soli fenomeni e delle sole subbiettive apparenze. Finalmente l'identità assoluta dello Schelling e la ragione impersonale dell'Hegel non pare che si discostassero gran fatto dalla sostanza unica di Spinoza e dall'essere universale dei panteisti del medio evo.

64. Ma la quistione , come è detto, rivenne in luce con contorni più chiari e precisi per opera degli ontologi ; i quali poi che ebbero stabilito gli universali dover sussistere fuori del nostro spirito, andarono a cercarli o nelle ragioni eterne del divino intelletto , o, come il Gioberti, nell'essere stesso di Dio trasformato in Idea colla prerogativa dell'I maiuscola.

65. Accennati così di volo i diversi opinari de' filosofi intorno a questa difficil materia degli universali ; veniamo a sporne la teorica secondo una dottrina , che per l'evidenza delle ragioni e per l'osservazione de' fatti , e per l'autorità de' dottori, non meno cattolici e santi che esercitatissimi nelle più astruse e profonde specolazioni del vero , ci sembra degnissima di meritare l'assenso d'ogni intelletto non preoccupato da pregiudizii di parte. Codesta dottrina è quella appunto che si trova insegnata nelle immortali opere di S.Tommaso d'Aquino ; la quale , anche dai più schizzinosi e pertinaci , merita , se non fosse altro , d'essere con istudio cercata. O ci sarà uomo sì fattamente irragionevole , che mentre si logora il cervello a studiare e capire le nebulose teoriche dei razionalisti alemanni col dispiacere di non cavarne altro alla fine se non la certezza d'avere assistito a un dramma bizzarro; ricusi poscia d'intendere almeno ciò che sopra punti sì rilevanti di metafisica insegnò il più alto rappresentante di quella filosofia, la quale fu per molti secoli la filosofia del cattolicismo , e alla quale gl'ingegni più eletti confessano oggimai doversi tornare ?

ARTICOLO III.

Differenza dell' universale diretto dall' universale riflesso.

66. L' intelligibile, ossia l'obbietto immediato dell'idea, è, come dicemmo l' universale. Ora noi nella mente nostra scorgiamo una doppia maniera di operare: l' una è della intuizione diretta, l' altra della intuizione riflessa. Intuire significa, a dir vero, guardare ciò che si ha dinanzi, e propriamente apparterrebbe al senso della vista. Solo per metafora, fondata sull' analogia, l' intuizione si attribuisce ancora ad altri sensi, e per metafora altresì viene estesa eziandio agli atti intellettivi.[1]. Ora l'intelletto dopo aver percepito l'oggetto per un atto diretto e spontaneo; può tornare colla considerazione sopra di esso atto per impero di libera volontà. Questa seconda maniera di operare è detta dai moderni *riflessione*; dagli antichi nomavasi ripensamento, *recogitatio*, ovvero *seconda intenzione*, cioè seconda conoscenza[2]. E poichè l' intelletto, nel ripensare la sua previa cognizione, può drizzare il guardo o alla subbiettiva entità della medesima, o alla obbiettiva espressione dell' obbietto che in essa è contenuto; ne segue che la riflessione suol dividersi in psicologica ed ontologica: intendendosi per la prima il ritorno della mente sopra l'atto in quanto è modificazione del subbietto, per la seconda il ritorno della mente sopra l' atto in quanto è rappresentazione dell'obbietto[3].

[1] Alcuni hanno scrupolo di usar la voce intuizione rispetto ai sensi, massimamente perchè così è stata adoperata da Kant. Ma guai al mondo, se dovessimo ripudiare tutte le significazioni abusate da' sofisti; niun vocabolo forse uscirebbe immune da un tale ostracismo. Del resto per quietare le loro coscienze preghiamo costoro ad osservare che quell' uso è comune anche al Balmes, il quale ha un capitolo intero sopra l' *intuizione sensibile*. (Filos. fondam. lib. IV, cap. 10). Anzi pare che questo celebre spagnuolo non neghi tal voce neppure all'atto della coscienza; perocchè dice: *L' oggetto della intuizione non sempre dev'essere esterno: può essere una delle affezioni o azioni dell'anima, oggettivate per mezzo di un atto della riflessione* (Ivi).

[2] *Intentionem secundam appello illud, quod intellectus secundo intelligit de re.* S. TOMMASO Opuscolo 55 *De universalibus*, tract. 2.

[3] La riflessione psicologica giustamente si denomina altresì coscienza riflessa, per distinguerla dalla diretta, cioè da quell' atto spontaneo, col quale nella previa cognizione il subbietto pensante avverte istintivamente e sperimenta in sè l'azione che emette. Nè tal denominazione è usata soltanto dal Galluppi, ma eziandio dal Balmes là dove dice: *Convien distinguere tra la coscienza diretta e la riflessa; quella accompagna ogni fenomeno interno, questa no; quella è naturale, questa è filosofica.* Filos. fondam. lib. I, cap. 23. E veramente se

Per l'intuizione diretta la mente ottiene i primi elementi, diremo così, e la materia grezza del suo lavoro cogitativo; per la riflessa perfeziona quegli elementi, purificando sempre più e fecondando le proprie percezioni.

Ufficio della azione riflessa è non solo di chiarire e distinguere in virtù della meditazione i precedenti concetti della conoscenza spontanea, ma ancora di paragonarli tra loro e comporli, per farne risultare quei rispetti e quelle relazioni, che a prima giunta non apparivano o che da essi sol potenzialmente si contenevano

67. Di qui nasce la distinzione dell'universale in diretto e riflesso, in quanto si considera l'idea o nello stato di spontaneità della mente, o nello stato di riflessione. Per l'universale diretto s'intende la quiddità astratta dagl' individui e riguardata in sè solamente per intellezione diretta del nostro spirito; per universale riflesso significhiamo quella stessa quiddità già astratta nell' intelletto, in quanto si riferisce come forma comune a tutti i particolari a cui può estendersi colla sua ampiezza. In altri termini l' universale diretto esprime un intelligibile, diremo così, assoluto; l'universale riflesso esprime per opposito un intelligibile relativo. C'ingegneremo di chiarire sì fatte affermazioni, per quanto cel comporta l'astrusità e sottigliezza dell' argomento.

68. La mente, allorchè contempla con atto diretto l' obbietto rappresentato dall' idea, non fa che fermare la considerazione sopra una essenza o quiddità in ordine ai soli caratteri intrinseci della medesima, i quali vengono poscia espressi oralmente per mezzo della definizione. A cagion d' esempio, la mente considera la ragione di triangolo, concependolo nella sola quiddità di triangolo, la quale viene significata allorchè dicesi che esso è uno spazio chiuso da tre angoli e tre lati. In tal considerazione la mente prescinde dagl' individui, nei quali quella ragione si avvera, e solo apprende l' obbietto per sè medesimo senza avere altro riguardo. Essa non dice che quell' obbietto, così astrattamente considerato, sia uno o molti, che esista idealmente o realmente, che si concretizzi in questa o quella materia; ma afferma solo che esso è la tale o tale essenza, nè altro vi aggiunge. Sicchè l' obbietto in tale caso è riguardato sotto un aspetto assoluto; sebben possa in seguito, mediante un giudizio,

la conoscenza in generale va sottoposta a due momenti: l' uno spontaneo e diretto, l' altro volontario e riflesso; questi due momenti debbono attribuirsi eziandio alla coscienza, la quale senza dubbio fa parte della general conoscenza, e per appartenere alla parte intellettiva dell' anima è capace di ritorno sopra sè stessa.

attribuirsi ai peculiari individui in cui quell'obbietto trovasi concretamente. Un tale obbietto, a rigor di vocaboli non potrebbe nomarsi universale; perchè universale, secondo la sua etimologia (*unum versus alia*), dice un'unità considerata in relazione a una moltitudine. Laonde esso da S. Tommaso vien definito: un uno che ha abitudine a molti: *Unum habens habitudinem ad multa*; il che formalmente non si avvera dell'intelligibile diretto, testè accennato, il quale, come abbiam detto, prescinde da ogni riferimento. Nondimeno ancor esso si denomina universale, sì per opposizione ai concetti delle cose da noi apprese come individue, e sì perchè è base dell'intelligibile riflesso, a cui senza verun dubbio la denominazione di universale formalmente compete. Imperocchè quando la mente torna colla riflessione sopra l'oggetto già percepito per azione diretta, il trova già astratto per la precedente conoscenza; il trova quindi già dotato di unità ideale, e può per conseguenza istituire un paragone tra esso e gl'individui, a cui è capace di riferirsi. Così verbigrazia dopo aver noi percepito con intellezione diretta l'essenza di uomo in quanto tale, cioè in quanto animal ragionevole; riflettendo poscia sopra un tal concetto e confrontandolo coi diversi individui umani esistenti o possibili, veggiamo che esso esprime una forma comune a tutti, cioè la natura umana in che tutti quegl'individui si convengono tra di loro.

Come ognun vede, qui oltre la semplice essenza, concepita in astratto, abbiamo una relazione della medesima alle concrete esistenze, in cui quella si ritrova o almeno può ritrovarsi. Il che costituisce certamente divario dall'un concetto all'altro, stantechè questo secondo veste un aspetto relativo, laddove quel primo presentava un aspetto assoluto, rapportando la sola essenza dell'obbietto inteso, senza veruna comparazione o rispetto ai particolari concreti. E così accortamente lo avvertì S. Tommaso con le seguenti parole: « È da notare che altro è dire: animale in quanto animale, e altro è dire: animale in quanto universale. Del pari altro è dire: uomo in quanto uomo, e altro è dire: uomo in quanto specie. Imperocchè, animale in quanto animale è il concetto di animale soltanto, ed esprime la sola essenza che da sè non è nè uno nè molti, nè esistente in questi o quelli individui, nè nella mente. » *Notandum est quod aliud est dicere animal in quantum animal, et animal in quantum universale; et similiter homo in quantum homo, et homo in quantum species. Quia animal, in quantum animal, est animal tantum, et significat essentiam simplicem; quae de se non est una nec multa, nec existens in his sensibilibus nec in anima* [1].

[1] Opusc. 55. *De universalibus* tract. I.

Qui l' *animal in quantum animal*, l' *homo in quantum homo* sarebbe l' universale diretto, perchè inteso da sè senza verun altro rispetto; l' *animal in quantum universale* e l'*homo in quantum species* sarebbe l' universale riflesso, perchè inteso colla giunta della relazione alle specie o agli individui, che sotto di esso racchiudonsi

ARTICOLO IV.

Caratteri dell' universale riflesso in opposizione del diretto.

69. Partimmo in due l' universale: in diretto e riflesso, mostrando la differenza che corre tra l' uno e l' altro. Non sarà pertanto inutile insistere un poco più a mostrare la loro diversità; perchè bene spesso anche coloro che hanno studiato S. Tommaso la disconoscono. In fatto non è raro veder di quelli, i quali sponendo la maniera, onde, giusta il S. Dottore, formasi l' idea universale, generalmente la spiegano pel paragone istituito tra molti individui simiglianti nella natura affine di abbandonarne le differenze e fermar la considerazione sopra ciò solamente in che quegl' individui si rassomigliano. Non s' avveggono costoro che, se fosse così, noi non potremmo avere idea universale di quegli esseri, dei quali si avvera in natura un solo individuo. Il sole esempigrazia e la luna non han compagni tra gli astri; e nondimeno noi ben concepiamo la ragione astratta dell' uno e dell' altra, e quindi passiamo a concepire come possibili infiniti soli ed infinite lune, simiglianti nella natura. Oltre a che come potrebbe spiegarsi la prima formazione dell' idea universale per la percezione di similitudine tra molti individui, se i simili non possono apprendersi in quanto tali, se non pel ragguaglio che di loro si fa con una forma astratta e posseduta già dallo spirito? Per fermo, cose distinte in tanto si percepiscono assimigliarsi tra loro, in quanto si scorgono partecipare d'una stessa quiddità o ragione: *Similia dicuntur, quae communicant in eadem forma.* Dunque conviene che la mente nostra possegga già il concetto di questa forma o quiddità, capace di essere partecipata da loro; acciocchè per la partecipazione di essa le consideriamo siccome simili. Dunque la idea universale non è frutto della considerazione di similitudine tra molti, ma è più presto una condizione presupposta a tal considerazione.

70. Cagion dell' errore, in cui incorrono costoro, si è l' equivocare che fanno ne' vocaboli, credendo attribuirsi all' universale diretto ciò che S. Tommaso afferma del solo universale riflesso. Il pa-

ragone tra gl' individui si richiede per la formazione di questo secondo; ma per la formazione di quel primo basta, siccome appresso diremo, la semplice astrazione eseguita sopra un solo individuo, nel quale si trasandino mentalmente le determinazioni concrete, e si dirizzi l'intuito della mente alla considerazione della semplice natura, riguardata da sè ne'suoi essenziali caratteri. Sì fatta natura sotto tale aspetto non dice esigenza di essere nè in uno nè in molti, nè di sussistere nell' ordine fisico o nell' ordine ideale, ma prescinde da tutto ciò; presentando solo i semplici costitutivi di un'essenza. Ed in vero, se la quiddità di uomo, intesa da noi in quanto tale, richiedesse d'essere in un solo individuo; ripugnerebbe poscia alla mente il pensarla esistente in più individui: e per contrario se quella natura esigesse di trovarsi in più individui, ripugnerebbe alla mente il pensarla poscia in un solo. Eppure nè l'uno nè l'altro ripugna alla mente; perchè ottimamente pensiamo che l' individuo Pietro sia uomo, cioè che abbia la natura umana, e che uomini sieno innumerevoli individui non solo esistenti ma ancora possibili. Parimente se alla natura, considerata di per sè, appartenesse come inseparabile dal suo concetto l'esistenza reale; ella non potrebbe idealmente esistere, terminando la nostra intellezione; perchè il termine della intellezione prescinde dalle proprietà individuali, laddove l' esistenza concreta le inchiude. Per simil forma, se quella natura nel suo concetto escludesse la concreta esistenza; non potrebbe dipoi averla mai. Eppure il fatto mostra che l' ha negli individui, nei quali essa apparisce singolare e concreta. Dunque è giuocoforza inferire che la quiddità o natura, in quanto è termine dell' atto diretto della mente, non inchiude nè esclude dal proprio concetto l'esistenza ideale e reale, moltiplice od unica; e però non involge niuna relazione agl' individui, ma è considerata da sè nei proprii interni caratteri che la costituiscono.

71. Per contra, l' universale riflesso inchiude codesta relazione agl' individui, perchè è l' universale concepito in quanto tale (gli Scolastici avrebbon detto *reduplicative*); e però è un' unità che dice ordine alla moltitudine. Esso è in sostanza il medesimo universale diretto, ma appreso novellamente per mezzo della riflessione come già astratto nella mente nostra, e paragonato colle singolarità inferiori, a cui può riferirsi. Esso dice per conseguenza unità e moltitudine. Unità, perchè esprime una sola forma, o natura, o quiddità intelligibile; moltitudine, perchè esprime quella forma o quiddità in quanto è comune, ossia in quanto è partecipabile da indefiniti individui reali o possibili; e però richiede che questi sieno concepiti almeno confusamente.

72. Illustriamo la cosa con un esempio. La mente concepisce la nozione astratta di sostanza, cioè dell' essere sussistente in sè stesso, senza verun appoggio di subbietto a cui inerisca. Fin qui abbiamo l' universale come intelligibile diretto; perchè l' oggetto è guardato sotto un aspetto assoluto, senza verun riguardo agli individui. Nondimeno quella quiddità, così contemplata, ha in sè l' attitudine ad essere riferita ad infiniti individui esistenti o possibili. Di fatto noi possiam poscia dire: quest' uomo è sostanza, questa pietra è sostanza, quest' albero è sostanza, un altro sole creabile sarebbe sostanza, e via discorrendo. Ciò non potrebbe farsi a buon diritto, se la ragion di sostanza, da noi contemplata, non avesse veramente la capacità di ritrovarsi in tutti quegli individui. Adunque, se mediante la riflessione sopra quel previo concetto di sostanza, la mente considera siffatta attitudine; la sostanza intesa verrà ad essere riguardata come una forma unica nell' essenza che esprime, ma al tempo stesso come una forma comune, rispetto ai termini della sua relazione, in quanto cioè è abile ad attuare innumerevoli subbietti. Ecco l' universale come intelligibile riflesso o relativo che voglia dirsi.

73. Codesto universale riflesso era per l' appunto quello, che gli Scolastici dividevano nei cinque *predicabili*; così nomati, perchè esprimevano i diversi rispetti, onde una nozione universale potea attribuirsi agl' individui. Quei predicabili erano il genere, la differenza, la specie, il proprio, l' accidente. Imperocchè quegli antichi ragionavano in questo modo. Una ragione, un essere, un *quid*, quale che siasi, concepito dalla mente in astratto, allorchè viene a riferirsi agli individui può esprimerne o l' essenza o ciò che è sopraggiunto alla essenza. Fuori di questi due rispetti non può assegnarsi altra maniera di relazione in ordine di attribuzione logica. Ora se quel concetto astratto esprime la essenza, può esprimere o tutta l'essenza, o parte solamente della medesima. Se esprime tutta l' essenza, si dirà *specie*; come sarebbe il concetto di *animal ragionevole* a riguardo degl' individui umani. Se poi esprime una sola parte dell' essenza, potrà esprimerne o la parte determinabile, ovvero la parte determinante. Nel primo caso si dirà *genere*; come la nozione di *animale*, che non è tutta l' essenza dell' uomo, ma quella parte in cui egli non si diversifica dai bruti: nel secondo caso si dirà *differenza specifica*; come la nozione di *ragionevole*, che aggiunta a quella di *animale* distingue l'uomo da ogni altro essere. Dove e converso quel concetto astratto esprima non l'essenza, ma una cosa sopraggiunta all' essenza; allora o quest' aggiunto dinota ciò, che col-

l' essenza irremovibilmente è connesso qual attributo suo necessario e non comune con altri di specie diversa (come sarebbe il concetto di *risibile* rispetto all' uomo) ; e in tal caso si dice *proprio*: o dinota ciò che è meramente avventizio all'essenza e può essere partecipato con altre essenze , come la qualità di *bianco* nell'uomo; e in tal caso si dice *accidente* [1].

ARTICOLO V.

L' universale riflesso ha sola esistenza ideale.

74. Se l'universale riflesso esprime , come dicemmo , una forma comune , cioè una natura che abbia unità ad un tempo e sia partecipata o almen sia partecipabile da tutti gl'individui a cui può riferirsi ; ognun vede che esso, in quanto tale, non sussiste attualmente fuori dell'animo, bensì nella mente del contemplante. A dedurre ciò basterebbe l' avvertir solamente che esso è obbietto di riflessione, e la riflessione si aggira non intorno alle cose ma intorno ai concetti, o , se più aggrada , intorno alle cose in quanto son concepite dalla mente , ossia in quanto sussistono non in sè ma nell' atto conoscitivo. Nondimeno sarà bene dimorarci ancora alquanto a meglio chiarire un tal punto. Ciò che è rappresentato come natura o forma comune , non sussiste realmente fuori dell' animo ; perchè tutto nell' ordine reale è individuato e concreto , nè alcuna cosa vi ha la quale , rimanendo la stessa , sia partecipabile da tutti gl' individui di una data specie o di un dato genere.

Il credere l'universale esistente in atto fuori dell' animo fu sogno de' reali del medio evo; i quali per conseguente cadevano nell' unità di sostanza, distinta e variata pei soli accidenti: ed è sogno eziandio degli odierni panteisti trascendentali, i quali dando corpo alle ombre e realtà alle astrazioni riducono le cose tutte esistenti a manifestazioni ed esplicamenti dell' essere indeterminato , che essi concepiscono per semplice atto astrattivo della mente. Ma la verità è che

[1] Di qui apparisce essere affatto strana la sentenza di quelli , i quali distinguono l' idea universale dall' idea generale ; stabilendo nel tempo stesso che l' idea universale consista nell'essere riferibile ad infiniti enti simili ; la generale poi essere l' estensione della medesima in quanto diventa genere o specie. Se l' essere riferibile ad infiniti enti simili è appunto ciò che costituisce il genere o la specie; come si può senza contraddizione distinguere la idea generale dalla universale ? Le stesse loro definizioni identificano l' universalità colla generalità, non essendo altro l'estensione dell'idea che l'essere riferibile a molti.

ogni cosa o sostanza particolare ha il suo essere e la propria sostanzialità identificata con la propria individualità; sicchè non sieno, a cagion d'esempio, in te due cose diverse la quiddità di vivente e la vita tua individuale, o la ragione di uomo e l'umanità tua singolare. Donde conseguita, che l'essenza appresa come *genere* o come *specie*, non s'immedesima formalmente con quella, che costituisce le singole cose nella loro propria e concreta esistenza. E ben ne fa segno lo stesso natural modo di esprimerci e di parlare; conciossiachè dove tu dici con verità: *io sono uomo*, *io sono vivente*; non puoi dire: *io sono una specie*, *io sono un genere*. Or questo ancora dovresti tu poter dire, se l'universale, di cui trattiamo, formalmente sussistesse in natura. Imperocchè la ragione di uomo in quanto universale, cioè in quanto partecipabile da molti individui simili in tutta la loro essenza, è e dicesi *specie*; la ragion di vivente in quanto partecipabile da molti individui simili in una parte sola dell'essenza, è e dicesi *genere*. Dunque, ripetiamo, l'universale, formalmente preso, cioè come intelligibile relativo, non s'identifica cogl'individui esistenti in natura; perchè non può ad essi in tal considerazione attribuirsi, benchè ad essi si attribuisca la ragione obbiettiva, ossia l'intelligibile diretto ed assoluto, che del relativo è come fondamento e sostrato. Tu ben puoi dire: *io sono uomo*; e ciò mostra che puoi attribuirti la ragione di umanità che nell'idea universale è il subbietto, diciam così, della relazione a tutti gl'individui umani. Ma non puoi dire: *io sono specie*, perchè ciò sarebbe un identificarti coll'universale stesso preso formalmente, cioè nella sua estensione relativa.

75. Ma se l'universale non sussiste in natura, può ben sussistere nella mente del contemplante. Imperocchè la quiddità o forma, che fisicamente è concreta e individuata in natura, può alla mente rilucere e riluce di fatto senza quella concretezza e individualità, ond'è avvinta e determinata in sè stessa. Ciò avviene per virtù della forza astrattiva, di cui è dotato l'intelletto nostro, e di cui appresso discorreremo. Supposto poi nella mente il concetto di quella forma o quiddità, astrazion fatta dai caratteri individuali, onde è implicata nella sua fisica e real sussistenza; ognun vede che essa è capace di essere concepita come universale e comune; perchè è capace di essere riferita a tutti gli individui come ciò, in che essi si rassomigliano tra loro.

76. Se non che questa capacità d'esser considerata come universale, sorge nell'essenza per rispetto a una seconda cognizione, la quale viene a contemplarla nell'astratta esistenza che essa ha nella mente, e la rimira sotto aspetto relativo, cioè in ordine agli indi-

vidui diversi esistenti o possibili, in cui apparisce o potrebbe apparire. Questa seconda cognizione, come più sopra dicemmo, è cognizione riflessa; giacchè per cognizione riflessa non altro intendesi che un ritorno della mente sopra una previa conoscenza, per opera del quale si contempli l'oggetto, secondo il modo di essere che in quella riveste. Nè può accadere diversamente, perciocchè l'intellezione diretta è in certa guisa passiva; non dà, ma riceve, in quanto contempla ciò che è nell' obbietto, senza alcuna aggiunzione per parte sua, tranne il prescindere da quelle note che non appartengono all'essenza considerata come tale. La sola riflessione tornando sopra le intuizioni dirette può loro comunicare in certa guisa alcuna cosa di nuovo, in quanto contemplando l'oggetto non nella fisica, ma nella ideal sussistenza, può in esso scoprire e considerare dei rispetti e delle relazioni a'diversi termini, coi quali lo paragona. Così incontra nel caso presente; perciocchè la mente dopo d'aver percepito con un atto diretto la ragione di vivente esempigrazia, vi torna sopra col suo atto riflesso e rileggendola e comparandola cogl'individui, in cui la vita si avvera o può avverarsi, scorge che quella ragione intesa, benchè dica unità nel suo concetto astratto, nondimeno esprime ciò che appartiene a qualsiasi vivente concreto. Quel concetto adunque è per la mente ciò, che sarebbe per noi una scultura o una pittura rappresentatrice di un uomo, a cui per altro nelle determinate fattezze non rassomigliasse verun individuo da noi conosciuto, sia di presenza sia per istorica narrazione. Chiaro è che quell'immagine ci ricorderebbe l'uomo in quanto tale, ma niun individuo in particolare: ossia ci ricorderebbe tutti gl'individui, ma in ciò solo in che essi consuonano tra di loro, cioè nella partecipazione di una stessa natura umana. In egual modo (per quanto l'analogia può valere tra un concetto ideale astratto e una immagine fisica materiale) quella ragion di vivente nella sua sussistenza mentale ci riferisce ciò che costituisce la vita, e però ciò che è proprio di tutti i viventi, senza immedesimarsi coi caratteri individuali di niuno, perchè da essi prescinde.

77. In breve: l'universale riflesso non è la semplice quiddità intesa astrattamente, cioè senza la considerazione dei caratteri individuali ond'essa è avvinta e singolareggiata nell'ordine fisico; ma è la quiddità già astratta dalla mente, e che come tale si concepisce sotto un aspetto relativo, cioè sotto l'aspetto di comunanza che inchiude verso gl'individui, a cui può riferirsi come genere o specie e va discorrendo. Ciò posto è indubitato che sì fatto universale non esiste formalmente in natura, ma solo nell'intelletto. E ciò per

doppia ragione. Prima, perchè richiede la considerazione del suo essere in quanto astratto; e ciò che viene in tal guisa considerato non può avere se non mentale esistenza, essendo l'astrazione opera della mente. In secondo luogo, perchè richiede che in lui si consideri la relazione, che esso ha cògli individui, a cui, come è detto, può riferirsi quale genere o quale specie; e che dagli Scolastici appellavasi *intenzione*, cioè considerazione *di universalità*, *intentio universalitatis*. La qual relazione germogliando dal paragone, che l'intelletto istituisce tra l'idea astratta, che in sè possiede, e gl'individui esistenti o possibili, che partecipano o potrebbero partecipare dell'essenza per essa rappresentata; è un prodotto di esso intelletto. Dunque eziandio per questo capo l'universale riflesso non ha esistenza, se non ideale.

In somma la ragione di universalità, che attua l'universale riflesso, consiste nell'essere la quiddità una di numero e moltiplice per relazione. Ciò ad essa non compete, se non in quanto esiste nell'intelletto e soggiace alla riflessione dell'animo.

Mi scuserà il lettore, se in diverse fogge ripeto più volte la stessa cosa; perchè amo meglio d'essere censurato come prolisso, che franteso, perchè oscuro.

ARTICOLO VI.

L'universale diretto ha esistenza reale quanto alla cosa che vien percepita, non quanto al modo onde essa vien percepita.

78. Passiamo ora all'universale diretto, cui dicemmo esser fondamento e sostrato dell'universale riflesso, ed esprimere un intelligibile non relativo ma assoluto. Anche qui possiamo considerare due lati: uno è la cosa intesa, a cagion d'esempio, l'essenza di uomo, di animale, di vivente, di sostanza, eccetera; l'altro è il prescindere che facciamo, nel concepirla, dalle determinazioni concrete che la circoscrivono nella sua sussistenza reale. Or egli è chiaro che l'universale diretto, sotto il primo di questi aspetti, si confonde coll'essere stesso delle cose esistenti. Imperocchè considerando la semplice quiddità che viene intesa, verbigrazia la quiddità di animal ragionevole, o di vivente; niun dubbio c'è che essa non è altro se non ciò che realmente si avvera in natura fuori del contemplante. Ma se si considera l'altro lato, cioè il precidere o rimuovere che si fa dei caratteri individuali in quella quiddità contemplata, ciò pro-

viene da parte dell'intelletto che colla virtù sua eseguisce tale sceveramento, nella maniera che spiegheremo più appresso.

79. Codesta dottrina è manifestamente di S. Tommaso, il quale si esprime così: « Allorchè nomasi l'universale astratto s'intendono due cose; vale a dire la natura stessa dell'obbietto e l'astrazione o l'universalità. Adunque la prima, cioè la natura, a cui avviene l'essere intesa o l'essere astratta, e a cui avviene la considerazione di universalità, non esiste che nei singolari individui; ma la seconda, cioè che quella natura venga intesa o astratta, o venga informata dalla considerazione di universalità, appartiene all'intelletto. E una simiglianza di ciò, che diciamo, può vedersi nella stessa sensazione. Imperocchè l'occhio vede il colore del pomo, senza l'odore. Se adunque si domanda dove sia quel colore, il quale viene veduto senza il sapore; è manifesto che il colore, il quale viene veduto, non è che nel pomo: ma che esso si percepisca senza il sapore, ciò gli avviene da parte della vista, nella quale vi è la similitudine del colore e non del sapore. Del pari l'umanità, che è intesa, non è se non in questo o in quell'uomo individuo; ma che codesta umanità si apprenda senza le condizioni individuali, cioè che sia astratta per guisa che possa seguirne la considerazione di universalità, ciò avviene a quella umanità in quanto essa è percepita dall'intelletto, nel quale è la similitudine di lei per rispetto alla specifica natura soltanto e non ai principii individuali [1]. »

L'essenza dunque, percepita in modo universale, in quanto esprime i caratteri distintivi della cosa che si contempla, senza badare ad altro, è in rigor di termini elemento obbiettivo e reale: perchè non è una forma dell'animo nè un intelligibile in quanto sussiste ed è veduto per riflessione nell'atto conoscitivo; ma è l'essere stesso

[1] *Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus: sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi, sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus; in quantum in eo est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine: sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsum abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.* Summa Theol. 1 p. q. 85, art. 2 ad 2.

direttamente appreso dall' intelletto; essendo proprio dell' intelletto apprendere ciò che è, astrazion fatta dalle individuazioni, onde l' obbietto è circoscritto nella propria material sussistenza.

80. Nel vero, che quell' essenza così considerata per sè dica ciò che è reale ed obbiettivo, apparisce chiaramente da questo, che noi affermiamo di essa i medesimi predicati che competono alle cose stesse, onde adornasi l' universo. Così noi diciamo: il corpo è grave; la pianta fruttifica; l' animale si muove ab intrinseco, e così del resto. Nei quali esempii è chiaro che ciò che è espresso dall' idea del subbietto è un universale, ed è un universale nel senso d' intelligibile assoluto. Nondimeno esso riceve dei predicati proprii degl' individui esistenti. Dunque l' essere, importato da quello, è lo stesso essere, contenuto da questi. Altrimenti, quei giudizii e quelle proposizioni non potrebbero in niuna guisa da noi pronunziarsi con verità, e la cognizione, racchiusa nelle idee, ond' essi constano, non sarebbe più di ciò che è, ma di ciò che non è; val quanto dire non verserebbe intorno all' essere ma intorno a forme ideali simiglianti alle platoniche, che non costituiscono le cose, ma ne sono il semplice tipo ed esemplare astratto.

81. E per confermare l' assunto con un esempio più palpabile, prendiamo questo sillogismo: *L' uomo è dotato di libertà; ma Pietro è uomo; dunque Pietro è dotato di libertà.* Io intanto ho potuto conchiudere nell' illazione che la libertà è dote di *Pietro*, in quanto nella maggiore avea stabilito che essa è dote dell' *uomo*, tra cui e *Pietro* nella minore ho affermata l' identità. Ora è indubitato che l' *uomo* subbietto della maggiore, del quale ho detto esser dote la libertà, era universale, ed era universale non considerato in quanto alla ragione di universalità, ma solo in quanto all' intelligibile diretto che racchiudeva; perchè di esso e non della universalità ho affermato quell' attributo. Dunque se posso dire con verità nella minore che tra *Pietro* ed *uomo*, soggetto della maggiore, passa identità; convien dire che l' *uomo*, soggetto della maggiore, ossia l' intelligibile diretto, sia lo stesso essere che è in *Pietro*, benchè considerato da me astrattamente, ossia senza l' individualità propria di *Pietro*. In virtù poi di codesta astrazione, cioè dell' apprendimento di quella natura con prescindere dai peculiari caratteri che la determinano nell' individuo *Pietro*, ne segue che essa natura, così appresa, possa poi formar predicato di altre proposizioni; in cui il subbietto non sia più *Pietro*, ma sia un altro individuo umano.

82. Lo stesso discorso può proporsi, per maggiore evidenza, in altra forma. Io concepisco l' intelligibile, *uomo*; poscia prendendo

un individuo qualunque, verbigrazia *Pietro*, gli attribuisco quel primo concetto affermando: *Pietro è uomo*. Questa proposizione sarebbe falsa, se l'intelligibile *uomo* non importasse lo stesso essere che è in *Pietro*, quanto alla natura ond'esso è informato. Imperocchè la copula *è* nelle proposizioni esprime la identità de' termini. E ciò è sì vero, che dove non è identità ma sol simiglianza o altra connessione qualsiasi; non può adoperarsi la copula *è*, ma qualche altro verbo, che la contenga per indiretto. Così di una statua, che rappresenti, a cagion d'esempio, Alessandro, io non posso dire in rigore di termini: Questa statua è Alessandro; anzi debbo dire: Questa statua non è Alessandro; giacchè la rappresentazione non s'identifica coll'oggetto rappresentato. Acciocchè mi sia lecito adoperare la copula *è*, mi è forza conformare talmente i termini della proposizione, che passi vera medesimezza tra loro; e però dovrò dire: Questa statua è rappresentativa di Alessandro; perchè veramente il subbietto *statua* s'identifica coll'attributo *rappresentativa di Alessandro*. Dunque se io per contrario posso dire: *Pietro è uomo*, ragionevolmente dee inferirsi che l'intelligibile *uomo* sia l'identico essere di *Pietro*, comechè da me concepito astrattamente, vale a dire quanto ai costitutivi della semplice natura, senza pensare ai caratteri della sua concreta individualità.

83. Ad ovviare pertanto alla confusione, che potrebbon recare i vocaboli, allorchè si domanda se l'universale esiste o no in natura negl'individui, convien distinguere a questo modo: se per universale s'intende l'essenza, la quale è appresa dalla mente e a cui poscia per riflessione si attribuisce la forma di universalità; essa per fermo esiste negl'individui, benchè la mente nello apprenderla prescinda da tal concretezza. Se poi per universale s'intende non più l'essenza presa da sè, ma la medesima in quanto, per la maniera astratta di esistere che ha nella mente, diventa una forma rappresentatrice di più individui; sotto tale aspetto l'universale non è in atto negl'individui, ma solo in potenza; in quanto cioè la quiddità propria degl'individui è capace di venire intesa astrattamente ed esser porta così alla riflession della mente, che contemplandola nel suo concetto uniforme, applicabile a qualunque individuo, la rende universale in atto.

Il perchè giustamente S. Tommaso approva la sentenza di Aristotile là dove dice che sotto diverso rispetto può affermarsi che l'universale è negl'individui e che è fuora degl'individui; e loda quel sapiente pronunziato di Boezio che un medesimo obbietto può essere sensibile insieme ed intelligibile, atteso l'ordine a diverse

potenze, venendo appreso come singolare dal senso, e sotto aspetto universale ed astratto dall'intelletto. Ecco le parole del Santo Dottore: « La sentenza di Aristotele è vera, cioè che l'universale è nei molti, ed è un'unità fuori dei molti. Colle quali parole si tocca il doppio essere degli universali, l'uno secondochè l'universale è nelle cose, l'altro secondochè è nello spirito. E quanto all'essere, che ha nello spirito, esso ha unità di concetto predicabile di molti: ma quanto all'essere che ha nelle cose, non dice se non una natura la quale non è universale in atto, ma solo in potenza; perchè ha in potenza il divenir universale per virtù dell'intelletto. E perciò dice Boezio che l'obbietto è universale in quanto inteso, ed è singolare in quanto sentito; attesochè la stessa ed identica cosa, la quale era singolare ed individuata per la materia nei singoli uomini, è quella che rendesi poscia universale per l'azione dell'intelletto che la depura dalle condizioni individuali dello spazio e del tempo [1]. »

ARTICOLO VII.

Acciocchè la mente ottenga l'universale diretto, non ha bisogno se non dell'esercizio spontaneo della sua virtù astrattiva.

84. Le ultime parole del testo soprallegato ci chiariscono del modo, onde l'intelletto termina l'atto suo coll'intelligibile diretto, involto nell'idea universale, senza bisogno di ricorrere ad intuiti ideali o ad altre finzioni arbitrarie, che contrastano coi dati più certi della coscienza. « L'una ed identica natura, la quale è singolare ed individuata materialmente nei concreti esistenti, diventa intelligibile ed universale per l'azione dell'intelletto che la depura dalle condizioni di spazio e di tempo, ond'è allacciata nella sua real sussistenza. » L'essere che è nelle cose, componenti l'universo, è termine dell'atto intellettuale: ma è termine d'un tal atto non in

[1] *Sententia autem Aristotelis vera est, scilicet quod universale est in multis et est unum praeter multa; et tangitur in hoc duplex esse universalis: unum secundum quod est in rebus, aliud secundum quod est in anima. Et quantum ad istud esse, quod est rationis, habet rationem praedicabilis; quantum vero ad aliud esse, est quaedam natura et non est universalis actu, sed potentia; quia potentia habet ut talis natura fiat universalis per actionem intellectus. Et ideo dicit Boethius: Universale dum intelligitur, singulare dum sentitur; quia una et eadem natura quae singularis erat et individuata per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus depurantis ipsam a conditionibus quae sunt hic et nunc.* Opusc. 55 *De Universalibus* tract. 1.

quanto sensibile, bensì in quanto intelligibile. Or come diventa egli intelligibile? In virtù dell'astrazione dell'intelletto. Imperocchè obbietto de'sensi è il fatto, e però un concreto, giacchè ogni fatto è concreto; ma obbietto dell'intelletto è l'essenza di esso fatto. In altri termini, obbietto del senso è il *quod est* nelle cose corporee, che possono fare impressione sugli organi; ma obbietto dell'intelletto non è il *quod est*, ma il *quid est*. Il perchè rispetto a noi l'obbietto primo dell'intelletto è sempre un astratto: giacchè, come dicemmo nel primo articolo di questo capo, l'intelletto nostro nello stato della presente vita è volto alle cose sensibili; le quali, individuandosi in virtù della materia, non possono venire intese se non in quanto vengono disciolte dalle loro condizioni individuali. *Intellectus est universalium et non singularium, quia materia est individuationis principium* [1]. Ora l'*astratto* ha realtà nel *concreto*, il quale non è altro che l'astratto stesso individuato e singolareggiato; l'*essenza* sussiste e si avvera nel *fatto*, il quale non è altro che l'esistere stesso attuale e determinato di una data essenza. Dunque acciocchè l'astratto riluca alla mente nella sua forma pura, non è mestieri di altro se non di sceverarlo dagli aggiunti individuali, onde è costretto; e acciocchè si percepisca la semplice essenza d'una cosa, non altro richiedesi che prescindere dall'attuale esercizio della sua esistenza. Ora a tal uopo è senza dubbio bastevole una virtù astrattiva; e di virtù astrattiva è certamente dotata la mente nostra. Il concreto adunque percepito da' sensi diventa degno di intelletto, cioè diventa intelligibile, in quanto soggiace all'astrazione intellettiva; perchè per opera di lei egli sveste le condizioni materiali proprie della sua individua esistenza, e resta idealmente pura essenza, la quale, come dicemmo, è l'obbietto proprio dell'intelletto. Laonde ottimamente può dirsi che in virtù di sì fatta astrazione quello stesso obbietto, che è sensibile sotto un riguardo, è intelligibile sotto un altro; perchè in virtù di essa astrazione si avvera che il singolare diventi universale: *singulare dum sentitur, universale dum intelligitur.*

85. Nè dee qui recare difficoltà il vedere che nell'oggetto sensato la essenza s'identifica colla individualità; non essendo due cose diverse l'umanità e questa individuale umanità a rispetto di Pietro o di qualsivoglia altro umano individuo. Imperocchè la medesimezza non impedisce l'astrazione e l'analisi dell'intelletto, purchè nella

[1] S. TOMMASO *Contra Gentiles* l. 1, c. 45.

cosa una ed identica si avverino ragioni e rispetti diversi. E vaglia il vero: non è fatto accertatissimo e consentito da tutti aver la mente nostra innata facoltà di decomporre in più elementi uno stesso concetto? I razionali assiomi non si dicono però appunto giudizii analitici, perchè risultano da due idee identiche tra di loro e sol distinte per analisi della mente? Io dico: *Il tutto è maggior della parte.* Senza dubbio una medesima cosa è espressa in ambidue i termini di questa proposizione. Nondimeno i termini sono distinti; giacchè l'idea del soggetto vi rappresenta il tutto in modo assoluto, l'idea del predicato vi rappresenta il tutto sotto veduta relativa, cioè nel rispetto che esso ha verso le parti, da cui risulta. Sotto l'acume intellettuale non ci ha cosa sì semplice, che non possa venir resoluta e scomposta in più elementi; se pur non sia semplice per siffatta guisa, che non presenti alcun lato che possa essere nella considerazione rimosso; come accade dell'astrattissimo concetto di ente, il quale per la massima indeterminazione, che in sè contiene, non può ulteriormente venire disciolto. Ma dovunque la mente incontra alcunchè di determinato; quivi ficca la punta della virtù sua e taglia e scioglie e separa i diversi elementi, per riunirli poscia di nuovo e ricostruirne un tutto di più chiara cognizione e distinta. Se questo fa nei concetti che già possiede; perchè non può farlo nel primo suo volgersi all'obbietto sensato per cominciare la serie delle sue conoscenze?

86. Dirai: non può farlo; perchè l'intelletto per esercitare l'astrazione sopra un obbietto, conviene che lo abbia di già presente. Or egli non può averlo presente, se non in quanto di già l'intende: nè può intenderlo, se non in quanto di già l'abbia astratto; giacchè l'astrazione è quella che glielo rende intelligibile. Siamo dunque in un circolo vizioso, nel quale si suppongono prese le mosse dal punto stesso, a cui deesi pervenire.

Questa obbiezione, che è la più forte in questa materia, dovrà essere discussa, quando tratteremo dell'origine delle idee. Per ora ne accennerò alcuna cosa, quanto basti a far disvanire il circolo temuto dall'opponente. In prima è da avvertire che la facoltà astrattiva dell'intelletto non è che una virtù, di cui è dotato l'intelletto stesso, preso come adequato potere di conoscere; nè l'atto, che quella esercita, precede l'intellezione per anteriorità di tempo, ma per sola anteriorità di natura. La ragione si è, perchè il subbietto intellettivo non può avere alcun tempo, in cui operi se non intendendo; ed è solo per considerazione di rispetti varii, che si distinguono diversi atti previi o susseguenti alla conoscenza. Così a ca-

gion d'esempio noi sogliamo dire: analisi della mente, attenzione della mente, adesione della mente, comparazione della mente e via discorrendo. Nel fatto non ci ha alcuno istante, in cui non si avveri una conoscenza; giacchè l'intelletto è facoltà conoscitiva, e la facoltà conoscitiva non opera se non conoscendo. Ma perciocchè l'intelletto nel conoscere va talvolta gradatamente posandosi sopra i diversi aspetti della cosa intesa, scindendo in certa guisa l'uno dall'altro; in quanto fa ciò, si dice che analizza. In quanto poi fa dimora in un solo di essi, si dice che attende; e in quanto ne percepisce due, o anche più, l'uno a fronte dell'altro, scoprendone le vicendevoli relazioni, si dice che paragona, e così del resto. Il medesimo proporzionatamente vuol dirsi nel caso nostro. Non è da credere che l'intelletto si volga ad operare sopra il sensato con azione non conoscitiva ma solamente separativa, come il calorico esempigrazia che intromettendosi nelle particelle del ferro le disgrega e mutuamente le allontana. Ma un solo ed identico punto è quello in che egli astrae ed intende, con azione astrattiva insieme e percettiva; perchè percepisce astraendo, cioè cogliendo l'obbietto da quel lato solo, ond'esso gli corrisponde, senza badare agli altri, che non sono di sua pertinenza. Che se a noi quel punto apparisce quasi fosse un doppio tempo; ciò interviene a motivo del doppio effetto che vien prodotto, cioè della separazione de' rispetti fatta nell'oggetto, e della intellezione di uno tra essi.

87. E così l'insegna dichiaratamente S. Tommaso là dove dice: « Codesta astrazione non dee intendersi secondo l'ordin reale, ma secondo l'ordine di ragione. Imperocchè come veggiamo per rispetto alle potenze sensitive che alcuni oggetti, benchè sieno congiunti insieme quanto alla loro realità, nondimeno dai singoli sensi possono apprendersi separatamente l'uno senza dell'altro; sicchè la vista esempigrazia apprende il colore del pomo, senza che ne apprenda il sapore che vi è congiunto: così a più forte ragione può intervenire alla facoltà intellettiva. Imperocchè sebbene i principii specifici e generici non esistano mai se non negli individui; tuttavia si può apprendere l'una cosa, senz'apprendere l'altra. Ondechè può apprendersi *animale* senza apprendere *uomo*, *asino* o altra specie; e può apprendersi *uomo*, senza apprendere *Sorte* o *Platone;* e può apprendersi *carne*, *ossa*, *anima*, senz'apprendere queste determinate carni e queste determinate ossa individuali; e così l'intelletto intende e concepisce le forme astratte, cioè gli universali senza i particolari. Nè intendendo in questo modo incorre in alcuna falsità; perchè non afferma che l'una cosa esiste senza dell'altra, ma

solamente apprende e giudica l' una, non apprendendo nè giudicando l' altra [1]. »

88. Ecco dunque in che è riposta l'astrazione onde formasi l'universale, secondo S. Tommaso: nella precisione che fa la mente d'una cosa dall' altra nell' esercitare il suo atto conoscitivo astraendo insieme e percependo l'obbietto. Contuttociò se codesti due atti, contemporanei nell'esercizio, di astrarre cioè e percepire, si vogliono coordinare tra loro, si vedrà che il secondo ha dipendenza dal primo: perchè la mente, in quel suo operare, in tanto è percettiva in quanto è precisiva, cioè in tanto intende in quanto astrae; non intendendo se non l' essenza, e l' essenza non rilucendo nell' oggetto se non in quanto sta di fronte, diciamo così, alla potenza intellettuale, che ne ripulsa e trasanda i caratteri individuali.

89. La presenza poi dell' obbietto, da cui quell' essenza dee astrarsi, si ha mediante la semplice sensazione; la quale, avendo radice nella stessa anima, a cui appartiene l'intelletto, non può apprendere una cosa senza che la medesima per questo stesso sia resa presente all'intelletto, facoltà universale di conoscere tutto ciò che partecipa dell'essere. E questa presenza dell' obbietto nell' atto sensitivo è altresì bastevole incitamento all' operazione dell' intelletto. Imperocchè le facoltà, che rampollano dallo stesso principio e che sono coordinate come inferiore a superiore, hanno tra loro questo consenso, che operando l' una, opera ancora l' altra; riguardando lo stesso obbietto, ma ciascuna a suo modo e con azione a sè proporzionata. Così, operando l' intelletto, opera eziandio la volontà amando come bene quel che l' intelletto apprende come vero; e la percezione del senso esterno è issofatto seguita dall'atto dell'imma-

[1] *Ista autem abstractio non est intelligenda secundum rem, sed secundum rationem. Sicut enim videmus in potentiis sensitivis quod, licet aliqua sint coniuncta secundum rem, tamen illorum sic coniunctorum visus, vel alius sensus, potest unum apprehendere, altero non apprehenso; ut visus apprehendit colorem pomi, qui tamen saporem colori coniunctum non apprehendit; sic multo fortius potest esse in potentia intellectiva. Quia licet principia speciei vel generis nunquam sint, nisi in individuis; tamen potest apprehendi unum, non apprehenso altero. Unde potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus: et potest apprehendi homo, non apprehenso Sorte vel Platone: et caro et ossa et anima, non adprehensis his carnibus et his ossibus: et sic semper intellectus formas abstractas, idest superiora sine inferioribus, intelligit. Nec tamen falso intelligit intellectus; quia non iudicat hoc esse sine hoc, sed apprehendit et iudicat de uno non iudicando de altero.* Opusc. LXIII *De potentiis Animae* cap. VI.

ginativa, la quale ricopia in sè quella sensibile rappresentanza, e la ritiene per riprodurla, anche assente l'obbietto.

90. Presupposte sì fatte cose, la difficoltà proposta di sopra non ha neppur l'ombra di sodezza. Imperocchè è verissimo che l'intelletto non può esercitare l'astrazion sua nell'oggetto, se non l'abbia presente; ma al tempo stesso è falsissimo che per averlo presente bisogna che l'abbia antecedentemente inteso. Allora ciò sarebbe necessario, se si trattasse di astrazione riflessa, colla quale l'intelletto sciolga in più elementi un'idea, che già possiede; ovvero se all'esercizio di essa dovesse l'intelletto venir determinato da libera elezione di volontà. Ma nè l'uno nè l'altro ha luogo qui; giacchè qui si tratta di un'astrazione che è richiesta a formare le idee appartenenti all'ordine diretto della conoscenza, le prime cioè che si svolgono nella mente; e all'esercizio della quale l'animo nostro è determinato istintivamente per conformazione di natura, posta la presentazione dell'obbietto, mediante i sensi. Oltre a che, come abbiamo spiegato più innanzi, codesta astrazione non è previa ma simultanea all'atto stesso di intendere, in quanto la mente nostra con azione astrattiva e percettiva ad un tempo apprende nell'obbietto complesso, rapportato da' sensi, una cosa senza dell'altra; cioè a dire apprende la ragione intrinseca di ciò che è presente, trascurando i caratteri individuali che lo determinano, apprende l'essenza che lo informa, senza apprendere il peculiare subbietto, che ne è informato. Per chiarire la qual cosa S. Tommaso arrecava l'esempio dell'occhio, che apprende il colore di un pomo, senza apprenderne il sapore; perchè quello e non questo è l'obbietto suo. Così l'intelletto apprende la quiddità e non l'individuazione, perchè la prima e non la seconda gli corrisponde come proprio obbietto. Laonde se consideriamo la cosa secondo che avviene, senza sottilizzare colle spiegazioni; nella formazione dell'idea universale diretta non troviamo altro, se non che il senso rapportante alla mente un oggetto concreto ossia un semplice fatto, e la mente ravvisante in quel fatto un'essenza, un *quod quid est*, senza curarsi delle individuazioni, che la determinano. Ma venendo poi alla ricerca del modo, onde la mente nostra eseguisce un tal atto, ci accorgiamo che a ciò fare essa non ha uopo di altro, se non di una virtù astrattiva; secondo che dichiareremo più a lungo trattando dell'origine delle idee e del lume della ragione.

ARTICOLO VIII.

L' esposta dottrina apre la via a risolvere la quistione sopra l' origine delle idee.

91. Ognuno vede da sè che questa teorica intorno alla formazione degli universali non è altro nella sostanza che la teorica intorno l'origine delle idee. Imperocchè quando si domanda in filosofia qual sia l' origine delle idee, non si chiede altro finalmente se non che qual sia l' origine de' concetti universali ed astratti. E vaglia la verità, la conoscenza della mente nostra, riguardata in tutta la sua ampiezza, si riduce a concetti e giudizii. I giudizii, come è evidente, nascono da'concetti, e però non hanno speciale difficoltà; come ancora non hanno speciale difficoltà i giudizii derivati, ossia d'illazione, i quali si originano da' giudizii primitivi a noi noti per immediata evidenza. Di fatto, presupposti nella mente nostra i concetti di necessario e contingente, di causa e di effetto, di sostanza e accidente, basta il semplice paragone degli uni cogli altri perchè la mente intuisca la loro scambievole relazione e dica: gli accidenti esigono d' inerire alla sostanza; l'effetto presuppone la causa, il contingente dipende dal necessario, e via discorrendo. Perchè poi da siffatti giudizii si deducano inferenze nell' ordin reale, non altro richiedesi se non applicarne la luce a subbietti determinati, appartenenti all' esperienza interna od esterna.

Tutta dunque l' indagine si riduce a spiegare l' origine de' semplici concetti. Ora questi riguardano o i fatti o le quiddità; in altri termini o i particolari e concreti, o gli universali ed astratti. Quanto ai particolari e concreti, essi sono appresi dalla coscienza e dal senso; e l' intelletto se ne istruisce accogliendo in sè stesso la notizia che dall' una o dall' altra di quelle facoltà gli è rapportata. Onde al trar de'conti la quistione si conchiude nella sola ricerca di quei concetti mentali che riguardano le quiddità delle cose, ossia le essenze; i quali concetti son propriamente quelli, che s' appellano idee, perchè costituiscono il vero patrimonio della mente nostra, non partecipabile in alcun modo da' sensi, i quali si aggirano unicamente intorno ai particolari individui del mondo corporeo.

92. Di che si fa manifesto con quanta ragione gli Scolastici definivano tal volta l' intelletto: la facoltà di apprendere l' universale; come per contrario chiamavano il senso: la facoltà di apprendere l' individuo. E si fa manifesto altresì come dalla maniera diversa di

spiegare l'origine degli universali potrebbero differenziarsi tutte quante le filosofie. Imperocchè una tale ricerca tocca uno dei problemi più fondamentali della scienza; l'influenza del quale è grandissima in tutte le quistioni che la mente umana prende a risolvere. Non voglio dire con questo che vacilli tutto l'edifizio delle nostre conoscenze, finchè non siasi deciferata la controversia intorno all'origine delle idee. Ciò varrebbe il medesimo che dire non potersi conoscere la natura e le qualità d'una pianta e de' frutti che essa produce, finchè non siasi chiarito il modo che quella tiene nel suo primo svolgersi e germogliare dal seme. Nondimeno è indubitato che voltasi che sia la mente a far tale indagine, non può in essa incorrere verun errore, il quale non passi ad infettare logicamente tutto il sapere; come appunto un vizio, che guasti la radice, viene per conseguenza a corrompere l'intero albero. Come sorgono in noi e di che natura sono i primi elementi della conoscenza intellettiva? La risposta a così fatta dimanda vi determina il carattere specifico de' diversi sistemi. Di fatto, si dirà per avventura che tali elementi non sono altro che rimpasti e trasformazioni di rappresentanze sensibili? Ecco il sensismo. Si dirà che sono forme subbiettive dello spirito umano? Ecco l'idealismo. Si dirà che sono aspetti riflessi dell'intuito dell'Ente? Ecco l'ontologismo. Si dirà che sono creazioni dell'io, elevato a principio supremo del vero, o pure che sono manifestazioni ideali dell'unica sostanza assoluta? Ecco il panteismo vuoi subbiettivo, vuoi obbiettivo. E così procedendo di mano in mano la sola diversa soluzione di quel quesito basta a chiarire l'indole e la portata d'una dottrina; e un levissimo sbaglio, che quivi si commetta, conduce nelle conseguenze la mente ad un totale scompiglio.

ARTICOLO IX.

Epilogo delle cose fin qui ragionate.

93. Prima di passar oltre, ci soffermeremo un poco torcendo indietro il guardo a mirare d'un sol tratto il cammino fin qui tenuto. Così adoperò l'accorto Virgilio col povero Dante in quella faticosa salita pei gironi del Purgatorio,

> Quando mi disse: volgi gli occhi in giue;
> Buon ti sarà per alleggiar la via
> Veder lo letto delle piante tue [1].

[1] *Purgatorio* c. XII.

E questa occhiata retrospettiva in tanto è più opportuna, che rinfrescando nella mente de'lettori i concetti già svolti, renderà più facile e chiara la deduzione de' corollarii, che dovremo cavarne. Le cose dunque finora dimostrate si riducono alle seguenti:

I. L' idea, in quanto si riferisce all'ordine specolativo, non è altro che la similitudine o immagine dell'oggetto inteso, la quale informa l' intelligente. Essa può essere o in atto primo o in atto secondo. Imperocchè la similitudine dell' oggetto può considerarsi o nel determinativo, prodotto dal conoscibile nella potenza intellettiva per fecondarla in certa guisa ed infletterla ad emettere questo o quell' atto intellettuale; o può considerarsi nello stesso atto intellettuale, in quanto è riproduzione vitale dell' essere del conoscibile, che l'intelletto fa in sè stesso. Nel primo caso abbiamo l'idea in atto primo, che S. Tommaso ordinariamente chiama specie intelligibile, e la quale convien che sia almen virtuale rappresentazione dell' oggetto, come il seme è della pianta. Nel secondo caso abbiamo l'idea in atto secondo, che S. Tommaso ordinariamente chiama verbo mentale, e la quale formalmente esprime l' oggetto, riproducendone intellettualmente l' essenza.

II. L'idea presa entitativamente, cioè quanto alla sua fisica realità, è soggettiva; non essendo altro in noi, sotto tale aspetto, che una modificazione della potenza o dell' atto stesso conoscitivo. Dire il contrario è non solo opporsi al senso comune, il quale nel suo consueto linguaggio contrappone sempre l' idea all' oggetto; ma è ancora un levar via ogni distinzione tra l'ordine subbiettivo ed obbiettivo, ideale e reale: il che conduce da ultimo a frodare la mente nostra d' ogni pensiero; non potendo concepirsi pensiero, senza rappresentazion che l' informi, nè rappresentazione informante il pensiero, senza distinzione della medesima dall'obbietto rappresentato.

III. Codesta soggettività dell'idea non nuoce alla oggettività della conoscenza; perchè l' idea non è l'intelligibile, ma il mezzo per cui ed in cui si conosce l' intelligibile. Essa vale a farci percepire l'oggetto, ma non diventa oggetto se non nell' ordine della riflessione; allorchè pel ritorno della mente sopra il proprio atto, vien percepito esso atto e la rappresentazione che lo informa.

IV. Ciò posto, cadono per terra le obbiezioni degli ontologi e dei semiontologi, prese dall' esser mutabile e contingente e finito tutto ciò che è in noi subbiettivo. Imperocchè le qualità reali dell' entità costitutiva d' un mezzo di cognizione non si trasfondono nell' obbietto conosciuto; come e converso le qualità reali dell'obbietto conosciuto non si trasfondono in quelle del mezzo conoscitivo nè del

subbietto conoscente. Se così non fosse, l' intelletto creato per essere di natura contingente e finita non potrebbe mai conoscere Dio, il quale è ente necessario ed infinito; e la mente divina per essere immaterialissima e semplicissima non potrebbe aver idee concernenti le sostanze corporee, che sono materiali e composte. Dal versare l' idea intorno a tale o tale obbietto non segue ch'essa debba parteciparne fisicamente le proprietà; in quella guisa appunto che una statua per rappresentare un vivente non è necessario che ne partecipi la vita, ma sol che ne riferisca le fattezze.

V. L' idea, presa rappresentativamente, cioè quanto al suo essere formale d' immagine, è obbiettiva; perchè tutta, quanta è, si riferisce all' obbietto e non esprime se non l' obbietto. Essa si occulta, si cela, quanto alla sua fisica entità, per non presentare agli occhi dello spirito se non la cosa rappresentata. È, secondo che si esprime S. Tommaso, come uno specchio, le cui dimensioni combaciano a capello con le dimensioni dell' oggetto quivi riflettuto. È chiaro che l' occhio, il quale avesse presente un tale specchio, non vedrebbe in esso e per esso se non l' oggetto; nè noi potremmo, senza una peculiare e nuova considerazione sapere che l' oggetto è in quel caso veduto mediante uno specchio. In altri termini: benchè la idea riproduca nella mente l'essere stesso, o meglio la essenza, di una cosa distinta dalla mente, e però viene detta da S. Tommaso *forma rei praeter ipsam existens;* nondimeno la mente concepisce quell'essere e quell'essenza in modo assoluto, prescindendo dalla sua sussistenza tanto reale quanto ideale, e solo la riguarda negli intrinseci suoi costitutivi caratteri.

VI. L' obbietto percepito per l' idea è propriamente l'universale. Imperocchè l'idea appartiene all'intelletto, e l'intelletto nostro nelle cose sensibili, da cui inizia la sua conoscenza, non apprende direttamente se non la sola quiddità, astrazion fatta dalle individualità materiali, che l' oggetto ha in sè stesso e sotto le quali esso viene percepito dal senso: *Singulare dum sentitur, universale dum intelligitur.*

VII. L' universale fu da noi diviso in diretto e riflesso; in quanto l' essenza, appresa astrattamente per l' idea, o termina l'atto diretto dell' intelletto che la contempla nella propria ragion formale, senza pensare ad altro; ovvero termina un atto riflesso di esso intelletto, che ripensando quell' essenza, così astratta, la considera come una forma capace di essere attribuita ad infiniti individui esistenti o possibili. Nel primo caso la considerazione è assoluta, e l' universale è soltanto termine di conoscenza; nel secondo la considerazione è re-

lativa, e l'universale è termine insieme e mezzo obbiettivo di conoscenza, perchè diventa principio di rappresentazione a' rispetto degli individui: *Habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam prout essentialiter est imago omnium* [1].

VIII. Nello stesso universale diretto possono considerarsi due cose. L'una si tiene dalla parte dell'oggetto, ed è la quiddità stessa che viene intesa. L'altra si tiene dalla parte del soggetto, ed è l'astrazione che si esercita nell'intendere: *Ipsa natura, cui accidit intelligi vel abstrahi, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi est in intellectu* [2].

IX. L'universale riflesso esprime un essere comune a molti, cioè una natura o quiddità capace di trovarsi in infiniti individui. Adunque in quanto tale, non sussiste fisicamente in natura, ma idealmente nell'intelletto. Imperocchè quivi l'obbietto inteso riveste l'esistenza astratta, mercè della quale può venir considerato sotto un concetto uniforme, riferibile a tutti gl' individui di una data specie o di un dato genere, in quanto esprime ciò in che essi individui si rassomigliano tra di loro.

X. Codesto universale è formato e percepito per riflessione della mente, ma per riflessione ontologica non psicologica; cioè per quella specie di riflessione che riguarda l'atto mentale non in quanto affezione del soggetto, ma in quanto rappresentazion dell'oggetto; sicchè vi contempli l'oggetto stesso ma nella sua esistenza ideale ed astratta.

XI. Dalle cose dette apparisce che, quando si chiede generalmente se l'universale esiste nell'intelletto o nelle cose fuori dell'intelletto, convien dare una doppia risposta, secondo il doppio universale a cui può riferirsi la domanda. Imperocchè se intendesi dell'universale riflesso, è chiaro che esso formalmente e in atto si trova nell'intelletto, fontalmente e in potenza nelle cose; attesochè in queste è veramente la natura e la quiddità che per astrazione della mente si spoglia de' caratteri concreti e come tale diventa obbietto della riflessione. Se poi l'interrogazione s'intende dell'universale diretto, può dirsi che esso è nelle cose in quanto all'elemento obbiettivo, ma non in quanto all'elemento subbiettivo; cioè in quanto a quello che la mente percepisce, ma non in quanto al modo col quale essa lo percepisce. L'avere trascurata una tale avvertenza condusse Platone a credere in loro stessi sussistenti colla medesima uni-

[1] S. TOMMASO *De ente et essentia* cap. IV.
[2] S. TOMMASO *Summa Theol.* 1 p. q. 85, a. 2.

versalità, che avevano nell' intelletto, gli obbietti della conoscenza: *Erravit* (Plato) *in sua positione quia credidit quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem* [1]. E questo errore di Platone è quello, che offende anche oggidì il pensiero di molti filosofi, i quali vogliono assolutamente trovar nell'obbietto in sè stesso quel medesimo modo di essere, che esso riveste nella conoscenza. Quindi tanti sistemi ripugnanti alla natura, i quali invece di chiarezza e di ordine, apportano oscurità e confusione nella mente. Il vero si è che le nature o quiddità delle cose possono considerarsi o in loro stesse, e sotto tale aspetto sono singolari in atto, universali in potenza; o possono considerarsi in quanto terminano l' intelletto, il quale colla sua virtù astrattiva le scioglie dalla loro singolarità concreta, e sotto tale aspetto sono universali diretti; o finalmente possono considerarsi come già intese dall'intelletto nella loro astrattezza con paragone agli individui esistenti o possibili, e sotto tale aspetto sono universali riflessi.

XII. L' atto astrattivo, col quale la mente scevera nell' obbietto la quiddità dalla sua concreta esistenza e dai caratteri individuali che l' accompagnano, coesiste all' atto stesso della intellezione, precedendolo non di tempo ma sol di natura. A far ciò è necessario che l' obbietto ci sia fatto presente, e ci è fatto presente per ciò solo, che esso è percepito da'sensi. Imperocchè la facoltà di sentire, avendo radice nell' unica ed indivisibile anima dell' uomo, non può apprendere un obbietto, senza che per questo medesimo l'obbietto si renda presente a tutto l' uomo, e però a tutte quelle facoltà, le quali sono talmente armonizzate tra loro e connesse, che operando l' una operi ancora l' altra con azione a sè conveniente. Nè si richiede alcun nuovo impulso a tal uopo; mercecchè, come ben osserva il Leibnizio, da ogni facoltà o tendenza segue spontaneamente l' azione, quando è presente l'obbietto, intorno a cui l'azione dee esercitarsi, e d' altra parte la facoltà non è rattenuta da intrinseco impedimento: *De toute tendence suit l' action, lorsqu' elle n' est point empêchée* [2].

[1] S. Tommaso in I Metaph.

[2] *Nouveaux Essais sur l' entendement humain* l. 2, ch. XXI

CAPO III.

RISPOSTA AD ALCUNE OBBIEZIONI.

Allorchè cominciammo a pubblicare nella *Civiltà Cattolica* le sovraesposte dottrine, un dotto Lombardo c' inviò un suo scritto, in cui, con sensi di squisita benevolenza e cortesia, prendeva a discutere ciò che noi dicevamo intorno alla natura de' concetti universali. Egli s' accordava con noi sopra la necessità ed utilità di richiamare la filosofia agl' inconcussi principii di S. Tommaso d' Aquino; e confortavaci grandemente a proseguire nella santa impresa, animandoci in ispecie colle seguenti parole: *Uno dei mezzi più efficaci per restaurare a' dì nostri la filosofia è quello di commentare e dilucidare le teorie dell' Angelico, le quali e per l' universale consentimento de' cattolici e per l'armonia che hanno colla dottrina rivelata e per la intrinseca evidenza, di cui sono fornite, costituiscono un corpo di scienza vera, evidente, certa, ed a ben formare la mente e l' animo degli studiosi la più opportuna.* Nondimeno, professandosi egli cultore della filosofia rosminiana, dichiarava liberamente di dissentire da noi nell' interpretazione, che facevamo del S. Dottore, intorno a un punto sì capitale: e proponeva come più conforme al medesimo la dottrina da lui seguitata. Io non potei non fare gran conto di quella scrittura, la quale portava l' impronta di una mente perspicace e di un animo candido e virtuoso, e però, dopo averne ben esaminate e discusse le ragioni, feci ad esse non breve risposta nel soprallegato periodico. La quale sembrandomi molto acconcia a chiarire meglio le cose già dette nei due precedenti capitoli e dissipare qualche dubbio che per ventura abbia potuto sorgere nella mente d' alcun lettore; stimo bene di qui riprodurla, facendovi quelle giunte e quei miglioramenti, che crederò convenevoli. Tanto più che gli argomenti, ai quali in essa vien soddisfatto, sono gli stessi che poscia altri avversarii mi opposero; e quindi la loro soluzione sarà come un compendio dell' intera polemica. Non sapendo poi se all' Autore dello scritto piaccia o no che io manifesti il suo nome, mi asterrò dal farlo; valendomi a designarlo del semplice appellativo di scrittore.

ARTICOLO I.

Punti precipui della dottrina proposta dallo scrittore e loro opposizione a quella di S. Tommaso.

94. La dottrina, che il gentile avversario, proponeva come più conforme a quella di S. Tommaso, riducevasi ai seguenti capi.

I. L'idea è l'intelligibile stesso, ossia l'obbietto che si percepisce dall'intelletto.

II. Gli universali, contenuti nell'idea, non si formano per veruna azione della mente, ma sol s'intuiscono e si contemplano. Altrimenti la mente nostra produrrebbe ciò che è eterno, necessario, immutabile; il che ripugna. Oltre a che gli universali stessi diventerebbero una cosa soggettiva, cioè una modificazione dell'anima, e così la verità oggettiva delle nostre cognizioni sarebbe perduta.

III. Gli universali non sussistono in modo alcuno nelle cose reali, neppure in potenza; perchè ciò che una cosa non è non può mai diventare. Ora è certo che le nature reali sono individuate e concrete. Dunque non possono divenire universali ed astratte.

IV. È impossibile che l'obbietto concreto esterno sia fatto presente all'anima mediante le sensazione; giacchè i sensi non versano intorno all'obbietto, ma intorno all'effetto del medesimo, cioè intorno all'immutazione che esso produce nell'organo del subbietto senziente.

V. Attribuire la conoscenza ai sensi è un confonderli coll'intelletto e quindi un rinnovare il sensismo. Per fermo, la prima cosa, che d'un oggetto qualunque si apprende, è l'*essere*. Ora l'essere è oggetto dell'intelletto. Dunque al senso non resta nulla da apprendere e da conoscere; perchè fuori dell'essere non ci ha cosa alcuna.

VI. Per ispiegare debitamente la conoscenza bisogna ammettere innata in noi la forma stessa della verità, cioè un'idea universalissima ed astrattissima, indipendente affatto dai sensi; la quale poi al sopravvenire della sensazione si svolga di mano in mano ed ingeneri altre idee, senza però distruggere mai sè stessa, anzi permanendo sempre identica, siccome forma e sostegno di tutte le generate.

VII. Questa dottrina ha un'attitudine mirabile a restaurare la filosofia, a servire la religione e a promuovere la società.

95. Che un intelletto così penetrante, come quello del nostro avversario, abbia potuto persuadersi di tutte queste cose, non è me-

raviglia; giacchè noi le troviamo sostenute o tutte o in parte anche da altri splendidi ingegni e perspicaci. La meraviglia è che egli si dia a credere di seguire in ciò S. Tommaso. Ma anche da questo lato essa cessa, quando si pon mente alla forza che ha sopra l'animo umano un' idea preconcetta, che vi abbia gittato alte radici.

Il cortese contradditore mi perdonerà, se io con intera franchezza gli manifesto la mia contraria opinione e le ragioni a cui essa si appoggia. Sono anzi convinto, che ciò siagli per essere accettissimo; nulla andando così a grado di un animo, che desidera sinceramente la verità, come una leale e franca discussione.

96. E primieramente che i singoli punti di questa dottrina sieno direttamente contrarii a S. Tommaso, non ha mestieri di dimostrazione; bastando a ciò il semplice raffrontarli con quello che abbiamo scritto finora sopra questa materia, o anche col semplice sunto che ne facemmo nell' articolo ultimo del capo precedente. Per certo non ci può essere opposizione maggiore tra due dottrine, che quando le singole proposizioni dell' una sono le contraddittorie delle proposizioni dell' altra. Ora questo appunto accade nel caso nostro.

Lo scrittore dice che l' idea è l'intelligibile; S. Tommaso afferma che l' idea non è l' intelligibile, ma il mezzo per conoscere l' intelligibile: *Non est id quod intelligitur, sed id quo intelligitur.*

Lo scrittore dice che l' universale non si forma per azione della mente; S. Tommaso afferma che formasi per azione della mente: *Una et eadem natura, quae singularis erat et individuata per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus depurantis ipsam a conditionibus quae sunt hic et nunc* [1].

Lo scrittore dice che l'universale neppure in potenza non è nelle cose, ma che è solamente nell' intelletto; S. Tommaso afferma che nell' uno e nelle altre può dirsi che esso sia: *Sententia Aristotelis vera est, scilicet quod universale est in multis et est unum praeter multa; et tangitur in hoc duplex esse universalis, unum secundum quod est in rebus, et aliud secundum quod est in anima* [2]. Soggiunge poi che in quanto esso è nelle cose, non è universale in atto, ma solo in potenza: *Non est universalis actu, sed potentia* [3].

Lo scrittore dice che la sensazione ha per oggetto la modificazione prodotta nell' organo; S. Tommaso afferma che questa opinione è manifestamente falsa: *Quidam posuerunt quod vires, quae*

[1] Opusc. 55 *De universalibus* tract. I.
[2] Ivi.
[3] Ivi.

sunt in nobis cognoscitivae, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi .... Sed haec opinio manifeste apparet falsa [1].

Lo scrittore dice che ai sensi non dee attribuirsi la conoscenza; S. Tommaso in mille luoghi afferma il contrario: *Homo cognoscit diversis viribus cognoscitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia* [2].

Lo scrittore vuole innata in noi un'idea universalissima, val quanto dire quella dell' ente, con perfetta indipendenza da' sensi; S. Tommaso nega che tale idea sia innata e vuole che anch' essa si formi per astrazione da' sensi: *Lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibus abstractas .... Sicut ratio entis et unius et huiusmodi* [3].

Lo scrittore dice che l' idea dell' ente è sì feconda, che genera tutte le altre; dalla dottrina di S. Tommaso segue per contrario che essa è sommamente sterile per sè medesima. Imperocchè il più universale contiene solamente in potenza il meno universale, *in magis universali continetur in potentia minus universale* [4]; e la potenza ha bisogno d' essere determinata dall' atto.

Questa antitesi, se volessimo, potrebbe essere prolungata ancor di vantaggio; ma basti questo saggio per formare giudizio di tutto il resto. Ora se per confessione dello scrittore la dottrina di S. Tommaso è l' unica che possa restaurare veramente la filosofia e metterla in armonia colla religione; non pare che il medesimo possa dirsi di una dottrina, di cui tutte e singole le parti sono in manifesta contraddizione con quella. E però cade da sè ciò che egli afferma da questo lato in encomio della dottrina da lui propugnata.

ARTICOLO II.

Si discutono le ragioni dello scrittore intorno all' impossibilità di formare l' universale.

97. Le ragioni, apportate dallo scrittore, altre riguardano la impossibilità di formare l' universale, altre l' incapacità de' sensi a partecipare della conoscenza, altre infine la necessità d' ammettere

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 85, a. 2.
[2] *Summa Theol.* 1 p. q. 57, a. 2.
[3] *Quaestio de Magistro* art. 1.
[4] *Summa Theol.* 1 p. q. 85, art. 3 ad 2.

un' idea universalissima che sia innata nella mente nostra, senza veruna dipendenza da' sensi. Risponderemo a tutte brevemente.

E cominciando dalle prime, esse si riducono a tre; la prima delle quali si è che essendo l' obbietto in sè stesso particolare, esso non può diventare universale; perchè niuna cosa può diventare quel che non è. La seconda, che l' intelletto, se formasse l' universale, comunicherebbe l' eternità e la necessità all' obbietto; il che non può fare, essendo esso contingente e mutabile. La terza, che in tal caso la mente conoscerebbe un subbiettivo, cioè una sua creazione; il che annienterebbe l' oggettività della nostra conoscenza.

98. Il primo degli anzidetti argomenti pecca per doppio capo: pel principio cioè che assume, e per la supposizione in che si fonda. Pecca pel principio che assume; giacchè è falso generalmente che niuna cosa può diventare quel che non è. Il marmo non è statua, e nondimeno diventa statua. Il seme non è pianta, e nondimeno diventa pianta. Lo scolare da principio non è dotto, e nondimeno diventa dotto.

Guai alla causalità, se niente potesse diventare ciò che innanzi non era: essa resterebbe al tutto annullata; giacchè il suo esercizio importa sempre il ridurre una cosa ad essere ciò che prima non era. Allora solamente una cosa non può diventare quel che non è, quando non ha neppure la capacità di essere. Ma ciò l'avversario nol dimostra dell' oggetto: perchè a dimostrarlo non arreca altro argomento, se non che l' obbietto è individuato in sè stesso, cioè a dire non è universale. Il che torna al medesimo che negare la possibilità a ciò che non ha l' atto: come se altri negasse al marmo la possibilità di diventare statua, perchè di per sè stesso, è un masso informe. L' obbietto benchè particolare in atto, è tuttavia universale in potenza; perchè quantunque individuato, è nondimeno capace di venir concepito astrattamente dall' intelletto, cioè nella sua pura quiddità, rimosse le condizioni proprie della sua concreta esistenza.

L' argomento pecca in secondo luogo per la supposizione, in che si fonda; perchè sembra supporre che, per formare l' universale, la rimozione de' caratteri individuali dalla quiddità dell' oggetto si debba fare nell' ordine fisico; quando essa non dee farsi che solo idealmente, cioè nell'ordine della conoscenza. *Ista autem abstractio non est intelligenda secundum rem, sed secundum rationem* [1]. Imperocchè non si tratta di produrre un essere universale, qual sarebbe una forma platonica; ma trattasi semplicemente di formare un concetto

[1] S. Tommaso Opuscolo LXIII *De Potentiis animae* c. VI.

universale, apprendendo i soli costitutivi essenziali dell'oggetto senza apprenderne l'individuazione concreta; il che non importa veruna immutazione reale nell'oggetto.

99. Nè si dica che se l'oggetto non s'immuta fisicamente, neppure può immutarsi idealmente. Imperocchè sì fatta replica rimetterebbe in campo la falsa supposizione di Platone, cioè che l'obbietto debba avere in sè medesimo lo stesso modo di esistenza, che ha nella mente. Il quale errore, come acutamente avvertì S. Tommaso, fu la vera radice del falso sistema di quel filosofo: *Erravit in sua positione, quia credidit quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem* [1]. E questo errore altresì, chi ben osserva, è il mal seme onde pullularono e pullulano tuttavia in mille guise modificate tutte le altre false teoriche de' filosofi odierni. Il pensare che l'obbietto inteso debba avere realmente in sè stesso la medesima astrazione che è propria del nostro intendimento, condusse Platone a stabilire gli universali come forme sussistenti fuori di Dio e del sensibile. La stessa persuasione condusse Malebranche a cercarli nelle ragioni eterne mirate da noi nel divino intelletto; condusse Kant a confonderli con le rappresentazioni del nostro spirito; condusse il Gioberti a derivarli dalla visione immediata dell'Ente ossia di Dio: ed essa ancora conduce il nostro scrittore a negar loro ogni esistenza reale sotto forma concreta, e a volerli dedotti per via di filiazione e di esplicamento da una sola universalissima idea.

S. Tommaso sapientemente osserva, che il modo di essere dell'obbietto non è l'obbietto; giacchè l'obbietto, nel venire ricevuto nella mente mercè dell'idea, segue il modo del subbietto, in cui è ricevuto, non dell'esistenza reale che aveva in sè stesso: *Similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus et non secundum modum rei* [2]. L'intelletto è naturato a penetrare l'intimo delle cose, val quanto dire a percepire la quiddità di quello, che se gli presenta da contemplare. Ora la quiddità percepita da sè, astrazione fatta dal modo di esistere (il qual certamente non appartiene alla ragione intrinseca della medesima), vi dà l'universale. E siccome la quiddità si trova realmente fuori della mente, benchè con esistenza concreta, ed è capace d'essere concepita da sè, prescindendo dai caratteri individuali che la determinano negli individui; quindi

[1] *In I Metaph.*
[2] *Summa Theol.* 1 p q 85.

è che ottimamente può dirsi l' universale essere nelle cose non in atto ma in potenza, e che passa dalla potenza all' atto per l' astrazione dell' intelletto. Per negare ciò bisognerebbe stabilire una di queste tre cose : o che la quiddità, da noi intesa, in niun modo esista fuori di noi ; o che sia impossibile intendere la quiddità , senza pensare nel tempo stesso alla sua individuazione ; o che l' intelletto non abbia virtù astrattiva. Ma niuna di queste cose può ragionevolmente affermarsi. Perocchè quando intendiamo esempigrazia l' uomo, intendiamo l' uomo che è ; altrimenti la nostra scienza non sarebbe delle cose , ma di non so quali forme o derivazioni ideali. La natura poi può benissimo considerarsi senza l' individuazione determinata ; perchè l' una non è il costitutivo dell' altra : altrimenti dovunque si avvera la natura dovrebbe avverarsi quella determinata individuazione ; e così non potrebbe esistere che un solo individuo. Finalmente non può negarsi all' intelletto nostro la virtù astrattiva, senza distruggerne la natura ; giacchè la natura di lui , come confessa il nostro scrittore, consiste nel percepire il *quod quid est* delle cose ; e concepire il *quod quid est* per l' uomo importa astrazione.

100. Ripiglierassi : Se l' obbietto in sè stesso particolare diventasse idealmente universale per l' azione dell' intelletto ; l' intelletto contemplando l' universale contemplerebbe un subbiettivo, cioè una sua fattura.

Questa era la terza obbiezione dell' avversario, la quale, giacchè vien qui ripetuta , la risolveremo prima della seconda. Dico dunque che essa nasce da un equivoco confondendo l' universale diretto col riflesso. L' universale riflesso è la quiddità astratta, riguardata in quanto astratta. E siccome l' astrazione è opera dell' intelletto , così può dirsi che l' intelletto nella considerazione dell' universale riflesso considera da questo lato una sua fattura. Il medesimo non può dirsi dell' universale diretto. Imperocchè l' universale diretto è la quiddità astratta, non considerata in quanto astratta , ma solo in quanto tal quiddità , prescindendo da ogni altro riguardo. L' astrazione adunque, opera dell' intelletto, qui non entra a far parte dell' obbietto , che si contempla , ma solamente si tiene da parte del soggetto contemplatore. Il guardo della mente in tal caso è unicamente rivolto a considerare la quiddità ; e la quiddità non è creazione dell' intelletto , ma è un essere reale indipendente da lui. L' astrazione non è come un velo che copra ed involga l' oggetto, sicchè non possa poi questo vedersi se non attraverso di quello. Nè è una forma che lo rivesta d' una nuova attualità o maniera di esistere in sè stesso : ma è un atto mentale , per cui si percepisce una ra-

gione obbiettiva trascurandone un' altra. Ora benchè ogni essere fisico sia individuato; tuttavia esso contiene nella sua unità due cose da contemplare: l' essenza e l' esistenza; la quiddità e il fatto concreto, in cui quella quiddità si singolareggia. Se dunque si trovi una facoltà conoscitiva naturata a conoscere l' una di queste cose, trascurando l' altra, essa sarà dotata di virtù astrattiva capace di eseguire idealmente quella separazione; e nondimeno il termine della conoscenza sarà sempre un obbiettivo non già un subbiettivo, perchè codesto termine è la quiddità che è nell' oggetto, e non l'astrazione che si esercita dalla mente.

101. Quindi cade per terra l' altra difficoltà che diceva: Se la mente formasse l' universale, comunicherebbe la necessità e la eternità all' obbietto. La mente nel formare l' universale (parliamo sempre del diretto) non dee comunicare, ma rimuovere. Essa rimuove i caratteri individuali e concreti e fa risaltar nell' obbietto la semplice essenza, prescindendo dall' esistenza e dagli aggiunti che l'accompagnano. Se questa essenza concepita sotto tale astrazione si presenta dotata de' caratteri di necessità e di eternità, sarà un' altra controversia il cercare in che essi consistano e donde procedano, il che faremo più sotto in un articolo a parte. Ma dall' averli, malamente s' inferisce che debba la mente comunicarglieli; perchè essi, se ben si riguarda, fregiano non l' atto astrattivo, il quale procede dall' intelletto, bensì fregiano la ragione costitutiva di quell'essenza, la quale non si produce ma si contempla da esso intelletto. A cagion d' esempio si prenda codesta essenza, *animal ragionevole*, che la mente astragga verbigrazia da Pietro. Sì fatta essenza, si dice, importa eternità e necessità; perchè *animal ragionevole*, considerato nella sua essenza, sempre fu e sarà tale, nè può non essere quello che è. Sia pure: che volete voi inferirne? Voglio inferirne, risponderete, che se la mente l' ha astratta, la mente le ha comunicate quelle doti. Nego l' illazione; o se meglio vi piace, distinguo: se quelle doti pullulassero dall' astrazione eseguita dalla mente, concedo; se pullulano non dall' astrazione, ma dalle note intrinseche di quell' essenza considerate da sè, nego. Ora questa seconda cosa appunto si avvera, e non la prima. Imperocchè quella necessità ed eternità (di che natura esse sieno non teniamo conto per ora) rilucono come doti della quiddità stessa di animal ragionevole, la quale non è fattura della mente, ma è obbietto da lei contemplato.

Pur dirà l' avversario: Codesto è vero: ma tuttavia quelle doti si appalesano nell' essenza in quanto l' essenza si considera da sè pre-

scindendo dall'esistenza; quindi se l'essenza non si considera da sè, se non mediante l'astrazione, dall'astrazione dovranno procedere quelle doti. Oh questa è bella! Dunque per simil modo potrei io dire: Un quadro di Raffaello non è visibile, se non si rimuove il velo ond'è ricoperto; dunque chi rimuove il velo gli comunica la visibilità e tutti i pregi che in esso si ammirano. Sicchè noi poscia contemplando quel dipinto non contempliamo l'opera dell'Urbinate, ma l'opera del custode della pinacoteca che ne rimosse la copertura. Chi pone una condizione, o chi rimuove un impedimento, non produce la cosa nè i suoi attributi.

ARTICOLO III.

In che consistono e d'onde risultano i caratteri di necessità ed eternità che si ravvisano nella essenza.

102. Ma dunque, donde provengono quella necessità ed eternità nell'essenza contemplata dall'animo? Giacchè, se non è l'animo che gliele comunica, esse apparterranno all'oggetto. E siccome l'eternità e la necessità sono doti di Dio; le doti divine saranno proprie delle creature; ed eccoci al panteismo.

Adagio, di grazia; non corriamo con tanta foga. Il panteismo qui obbiettato è una mera figura rettorica. Esso svanirà incontanente, se volgiamo un poco lo sguardo a mirare in che veramente consistono questa eternità e questa necessità che adornano gl'intelligibili, ossiano le essenze in quanto terminano la nostra intellezione. Da indi ci sarà facile scorgere onde tali caratteri procedano e come ci si appalesino nell'oggetto.

103. E per ciò che si attiene al primo di questi punti, è chiaro che tra l'eternità, che fregia le essenze contemplate dall'animo, e l'eternità, che è propria dell'essere divino, non passa altra medesimezza, se non quella che passa tra l'ombra e il corpo vero. Imperocchè l'eternità, che fregia le essenze da noi contemplate, è d'ordine ideale, cioè appartenente all'oggetto in quanto esso termina un atto della mente; l'eternità, che è propria di Dio, è d'ordine reale, cioè appartenente a Dio in quanto Egli sussiste in se medesimo. Iddio è eterno nell'esistenza, e in ogni altra sua perfezione attuale. Le essenze per contrario si contemplano come eterne, in quanto prescindono dall'esistenza, e però in quanto si riducono mediante l'astrazione allo stato di mera possibilità, ossia non ripugnanza obbiettiva ed intrinseca. Quindi è che la loro eternità con-

siste in una negazione piuttosto, che in una posizione. L'essenza di per sè prescinde dal tempo, siccome l'universale prescinde dall'individuo; ed è naturale che prescinda dal tempo ciò, che si concepisce per astrazione dall'esistenza. La quiddità concepita in astratto non dice questa o questa durata; non l'inchiude, ma neppure la esclude; si tiene rispetto ad essa in modo, diremo così, negativo. E la ragione è perchè la durata appartiene all'esistenza, e qui non si considera se non l'essenza. Codesta essenza non dice se non la capacità di potersi associare a qualsivoglia durata, senza determinazione di limite in particolare. Ma è tale forse l'eternità di Dio? L'eternità divina si concepisce positivamente qual possesso integro e simultaneo di vita interminata ed immutabile sott'ogni aspetto. L'eternità di Dio non si considera per astrazione dalla sua esistenza, ma come attributo essenziale della medesima. Laonde confondere l'una eternità coll'altra vale il medesimo, che confondere l'indefinito coll'infinito, il possibile coll'esistente, la negazione coll'affermazione.

Questa dottrina è espressamente di S. Tommaso, il quale ci fa sentire che *Universale dicitur esse perpetuum, quia abstrahit ab omni tempore* [1]. E altrove in termini più precisi insegna il medesimo dicendo: *Universale dicitur esse ubique et semper, magis per remotionem, quam per positionem. Non enim dicitur ubique esse et semper, eo quod sit in omni loco et in omni tempore; sed quia abstrahit ab his, quae determinant locum et tempus determinatum* [2].

104. Del pari, la necessità delle essenze non altro importa che l'assoluta esclusione dell'opposto dall'intrinseca loro ragione; e ciò alle cose create compete, in quanto esse partecipano dell'essere, il quale non si può conciliare col non essere. L'animale non può cessare di essere animale; al vivente non può sottrarsi la vita; il quadrilatero non può venire privato de'suoi quattro lati. Ma, per non togliere abbaglio, convien riflettere bene sotto quale aspetto ciò si affermi. Si afferma forse quanto all'esercizio dell'esistenza di quelle cose? Non già. Perocchè voi potete benissimo uccidere l'animale, seccare la pianta; ritondare un legno, che prima era quadro. Rispetto all'esercizio dell'esistenza la detta necessità è condizionata; val quanto dire si esprime così: se esiste l'animale, dovrà esser dotato di sensibilità; se esiste la pianta, dovrà godere di vita; se vuol prodursi un quadrilatero, converrà dargli quattro lati. Per pronunziare

[1] S. Tommaso *Summa Th.* I p. q. 16, a. 7 ad 2.
[2] Quodlibet. II, a. 1.

in senso assoluto l'anzidetta necessità, conviene che quelle cose si mirino sotto aspetto di essenza, considerando in esse i caratteri proprii della natura nella loro connessione reciproca e nelle relazioni, che hanno, cogli attributi, che ne conseguitano. Sotto tale riguardo ogni creatura, per contingente che sia, non può fare a meno di non porgere alla considerazione qualche cosa di necessario; perchè tutto ciò che è, per questo stesso che è, si differenzia dal nulla, e quindi non può in niuna guisa consociarsi con note ed attributi contraddittorii all'essere che possiede. *Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines: sicut Sortes, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere* [1]. E più sotto il medesimo S. Dottore ci ripete la stessa cosa con queste parole: *Contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessitatis habeat. Sicut hoc ipsum, quod est Socratem currere, in se quidem contingens est, sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit* [2]. Una tale necessità non suppone nella cosa l'essere infinito, ma la semplice partecipazione dell'essere; e però non mena al panteismo, ma solo esclude il nullismo. E veramente che ha da fare una simile necessità con quella che è propria di Dio? La necessità divina non riguarda la sola essenza ma eziandio l'esistenza; non involge condizione veruna, ma è sott'ogni aspetto assoluta; non è per partecipazione da un altro superiore principio, ma è del tutto originaria e da sè stessa [3].

La necessità che contempliamo nei nostri intelligibili è una necessità che appartiene alla essenza, ed essa a noi riluce in quanto l'essenza per l'azione della mente si separa dall'esistenza e si riguarda in sè stessa. È una necessità che si manifesta nell'oggetto, in quanto esso sta sotto l'azione dell'intelletto, che idealmente lo scioglie dalle condizioni proprie della sua concretezza. E poichè ogni mutabilità nell'essenza creata si tiene da parte dell'esercizio dell'esistenza, quindi è che quella per la precisione da questa, si presenta come immutabile; essendo naturale che non possa più considerarsi

[1] S. TOMMASO *Summa Theol.* 1 p. q. 84, a. 1 ad 3.
[2] S. TOMMASO *Summa Th.* 1 p. q. 87, a. 3.
[3] *Quaedam necessaria habent causam suae necessitatis, et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio.* S. TOMMASO *Summa Theol.* 1 2 q. 93, a. 4 ad 4

mutazione, quando si rimuove l'ordine a cui la mutazione appartiene. Ma ad eseguire codesta rimozione si richiede il lume dell'intelletto agente, il quale liberando l'essenza dalle condizioni proprie dell'esistenza reale, la rivela secondo le doti, che le competono come semplice essenza: *Requiritur lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus* [1].

Per conchiudere in poche parole il detto fin qui, la eternità e necessità delle essenze contemplate da noi, è un'eternità e necessità non di esistenza, come ha luogo in Dio, ma di pura essenza. Quindi l'una è negativa, non positiva; l'altra consiste nel semplice nesso degli attributi essenziali che convengono a costituire una data natura. Ambedue poi splendono nell'obbietto, in quanto l'obbietto sta sotto il lume dell'intelletto, che colla sua astrazione idealmente lo scioglie, separando in esso l'essenza dall'esercizio della concreta esistenza e facendolo così diventare quel termine in cui l'ordine ideale col reale si appunta.

105. Ripiglierassi: ma onde procede nell'oggetto questa capacità di poter essere per l'astrazione della mente innestato nell'ordine ideale, e presentare in esso quella specie di eternità ed immutabilità, le quali benchè diversissime dall'eternità ed immutabilità divina, ne sono tuttavia un riverbero?

Rispondiamo procedere ciò

> *Da che* Natura suo corso prende
> Dal divino intelletto e da sua arte [2]

Le cose create non sono che copie ed imitazioni concrete degli archetipi divini. Le forme esemplari di tutto ciò che sussiste fuori di Dio sono eterne ed immutabili nella mente creatrice; come sapientemente spiega S. Tommaso nella sua *Somma*. Se immutabile è il modello, immutabile è altresì l'impronta; la quale andrà soggetta a mutazione sol perchè fatta in materia mutabile; e la materia mutabile nel caso nostro è la concreta esistenza. Se adunque codesta impronta può in qualche guisa separarsi da tal materia e contemplarsi da sè: uopo è che essa riluca nella immutabilità che partecipa. Non altro adunque richiedesi se non una forza capace di eseguire codesta separazione. Ciò fa la virtù astrattiva del nostro intelletto; la quale come partecipazione della mente divina è valevole

[1] S. Tommaso *Summa Theol.* 1 p. q. 84, art. 6 ad 1
[2] Dante *Inferno* XI

a sciogliere l'obbietto concreto, e trasferire così le forme create dall'ordine sensitivo all'ordine intellettivo. Però è detta *lume*, perchè il lume è manifestativo delle cose, ed essa per sì fatta azione rende manifesti alla mente i caratteri intrinseci dell'essenza ed il nesso di questa co' suoi attributi. Così mediante le creature veniamo a partecipare, in quel modo che è a noi proporzionato, della conoscenza stessa di Dio. « *Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo 6 dicitur: multi dicunt quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* [1]. »

106. Di qui ancora è che dalla semplice considerazione dell'ordine ideale noi possiamo sollevarci ad inferire l'esistenza di Dio; perchè come non potrebbe spiegarsi l'esistenza mutabile delle cose, senza un primo motore immutabile, e una prima causa esistente da sè; così non potrebbe spiegarsi l'essenza immutabile delle medesime, considerate assolutamente negl'intrinseci loro caratteri, senza un primo Vero che sia tale da sè e la cui esistenza sia fondamento e principio di tutte le altre verità partecipate. Sapientemente in tal proposito Leibnizio: « Ma si domanderà: dove sarebbero queste idee, se nessuno spirito esistesse, e che diverrebbe in tal caso il fondamento reale di questa certezza delle verità eterne? Ciò ne conduce infine all'ultimo fondamento delle verità, cioè a quello Spirito supremo e universale che non può mancare di esistere, il cui intelletto a vero dire è la regione delle verità eterne, come S. Agostino l'ha riconosciuto ed espresso in maniera assai vivace. Ed acciocchè non si pensi che non ci sia mestieri di ricorrervi, convien considerare che queste verità necessarie contengono la ragion sufficiente ed il principio regolativo delle stesse esistenze, e in una parola le leggi dell'universo. Così queste verità necessarie essendo anteriori alle esistenze degli esseri contingenti, è uopo ch'esse sieno fondate nell'esistenza d'una sostanza eterna [2] » Così il discorso so-

[1] S. Tommaso *Summa Theol.* 1 p. q. 84, a. 5.

[2] « Mais on demandera: où seraient ces idées, si aucun esprit n'existait et que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles? Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir à cet esprit suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles, comme St. Augustin l'a reconnu et l'exprime d'une manière assez vive. Et à fin qu'on ne pense pas qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut considérer que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences

pra la semplice esistenza ideale del vero, ci mena a riconoscere l'esistenza reale di Dio. Dio è nell'ordine intelligibile quel che è il sole corporeo nell'ordin sensibile. Dal sole partono i raggi, che sciolti in tanti colori si manifestano all'occhio. Da Dio procedono i veri che variati in mille guise si appalesano all'intelligenza. L'occhio non può affissare direttamente il sole per la soprabbondanza degli splendori che lo circondano. L'intelligenza non può mirare Dio in sè stesso per la eccedenza del lume ond'Egli splende. Ma come i raggi luminosi del sole sono bastevoli a farci inferire il lucente che li produce; così i veri intesi dalla mente sono valevoli a farci dedurre l'esistenza della Verità sostanziale, che n'è il principio e la sorgente. Gli ontologi vorrebbero che si tenesse il cammino opposto, cioè che nel sole si vedessero i colori e le figure dei corpi; e nella verità sussistente, che è Dio, le verità partecipate che rilucono nell'ordine delle creature.

ARTICOLO IV.

Della pretesa impotenza de' sensi a partecipare della conoscenza.

107. Esaminate le ragioni dal gentile avversario recate contro la teorica degli universali, passiamo ora a discutere quelle che egli apporta per dimostrare che la cognizione non può in alcuna guisa attribuirsi ai sensi. Tali ragioni si riducono a dire che concedendo a questi di conoscere l'obbietto quantunque materiale e concreto, si viene a confonderli coll'intelletto, a cui veramente la conoscenza appartiene; e quindi si leva ogni specifica differenza tra l'uomo e i bruti. Imperocchè percepire un oggetto qualunque da noi distinto importa apprenderne l'essere e la sostanza, il che è proprio del solo intelletto. Che se S. Tommaso in varii luoghi delle sue opere ha detto che i sensi conoscono, ciò vuol condonarsi al S. Dottore, *il quale era in certo modo legato al linguaggio aristotelico, ma non è da tollerarsi ne' sani filosofi d'oggidì, di cui è dovere serbar la proprietà del parlare per non favorire gli errori già troppo dominanti.*

Veramente questo bisogno di compatimento e di scusa per l'improprietà di favella non si dovrebbe restringer al solo S. Tommaso,

mêmes et en un mot les lois de l'univers. Ainsi ces vérités nécessaires étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. » *Nouveaux Essais* etc liv. IV, ch. XI.

ma bensì estendere a tutt'i filosofi, anteriori a quest'ultimo tempo, i quali senza niuno scrupolo al mondo usarono la voce *conoscere* per rispetto all'operazione de' sensi. Anzi a' giorni nostri medesimi non mancano di quelli, che continuano ad adoperare lo stesso linguaggio: come a tacer degli altri, fa il Balmes in moltissimi luoghi delle sue opere. Nè solo i filosofi, ma il genere umano tutto quanto cade nella prefata imperfezione di linguaggio, attribuendo la conoscenza ai bruti; i quali certamente non sono dotati se non di senso. Che più? Perfino la santa Scrittura non va esente da questa taccia, dicendoci a cagion d'esempio che il bue conosce il padrone e l'asino la stalla: *Cognovit bos possessorem suum et asinus praesepe domini sui* [1]. Tutti questi, grazie al progresso di qualche filosofo moderno, hanno mestieri di indulgenza per parte di chi legge od ascolta, affine d'essere scusati di sensismo e ripresi non d'altra colpa che d'improprietà di parlare; avendo la scienza finalmente scoperto che la voce *conoscere* non può competere che al solo intelletto.

Vero è che un tal difetto di parlare reca qualche meraviglia anche per riguardo al solo S. Tommaso; per non dir nulla di tutta la schiera degli Scolastici, che hanno comune con lui la medesima colpa. Giacchè se si trattasse di cosa dipendente da lunghe osservazioni e sperimenti, non ancora tentati a que' tempi; ognuno vedrebbe la ragionevolezza di dire che S. Tommaso privo di sì fatti presidii potè facilmente cadere in errore rispetto al vocabolo, non avendo potuto aver distinta conoscenza dell'obbietto che per quello esprimevasi. Ma trattandosi di cosa, indipendente da indagini fisiche, e soggetta solamente all'analisi e meditazione dell'animo, non sa spiegarsi come una mente sì acuta e riflessiva, non vedesse ciò che con tanta facilità veggono alcuni al tempo d'oggi, certamente non superiori d'intelletto all'Angelico. Per fermo niuno dirà che i progressi dell'anatomia e della fisiologia hanno fatto sì che osservato meglio il sistema nerveo, e le funzioni della vita animale, siasi trovato che l'atto della facoltà senziente non è conoscitivo. Ma dovrà assolutamente dirsi che la scoperta di ciò sia nata dalla meditazione più accurata della natura della conoscenza riguardata nel proprio concetto, e nella distinzione che passa tra l'intendimento e la semplice sensazione. Ora noi abbiamo per indubitato (e molti sono del medesimo avviso) che quanto l'età moderna sovrasta all'antica per copia ed ampiezza di conoscenze empiriche in ogni genere di scienze naturali; altrettanto l'Aquinate e la scuola del medio evo avanza i

[1] Isaia c. 1, 3.

filosofi posteriori per ciò che si attiene a speculazioni meramente ideali circa la essenza delle cose e gli attributi e le differenze che ne risultano. In somma per ciò che costituisce la sostanza, diremo così, della scienza filosofica e i principii regolatori della medesima, noi crediamo che S. Tommaso abbia colto nel segno, e che mettersi in piena opposizione con lui non possa farsi, senza mettersi in piena opposizione col vero, e senza cacciarsi in sentieri ciechi e tortuosi, non conducenti che all'errore. Ora se ci ha punto capitale in filosofia, esso è certamente quello che riguarda la natura della conoscenza; da cui dipende il giudizio intorno alla natura stessa dell'animo. E nondimeno non ci ha cosa tanto ripetuta in tutte le opere del santo Dottore, quanto la cognizione attribuita ai sensi: *Sicut sentire est quoddam cognoscere, sic et intelligere cognoscere quoddam est* [1]; e potremmo senza fine moltiplicare le citazioni, se la discrezione non ci avvertisse di non gravare senza necessità di troppi testi lo scritto.

Se non che ripiglierà il cortese avversario, codesta nostra osservazione non aver alcuna forza contro di lui: perocchè egli se condanna il vocabolo, assolve peraltro il concetto di S. Tommaso; anzi vuole che la bontà di questo valga a distruggere la malizia di quello. « In questo caso, così tostamente soggiunge, più che alla frase, vuolsi guardare al concetto dell'Aquinate, che si palesa abbastanza chiaro per illuminare anche le sue maniere di dire che potrebbero qualche volta parere o false od inesatte. »

Noi, a vero dire, confessiamo che anche ciò ci riuscirebbe un po duro, lo stabilire cioè che S. Tommaso in materia sì rilevante parlasse male, benchè per altro pensasse bene. Imperocchè qui non si tratta di qualche frase usata una o due volte per incidenza, bensì trattasi di un linguaggio costantemente serbato, anche dove meno avrebbesi dovuto [2]; ed io non finisco d'intendere come il concetto di uno scrittore, sì preciso qual è fuori di ogni dubbio S. Tommaso, possa essere contrario a ciò che ripetutamente suonano le sue pa-

[1] In 3 *De anima* lect. 7.

[2] Certamente se ci è luogo, dove S. Tommaso avrebbe dovuto evitare il parlare improprio, è quello nel quale tratta della distinzione del senso dall'intelletto. Ivi senza fallo avrebbe dovuto astenersi dal dire che i sensi conoscono; se, come vorrebbe l'avversario, in ciò consistesse la loro differenza dall'intelletto. Ora S. Tommaso in quel luogo appunto ci ripete assiduamente che il senso conosce, benchè in maniera imperfetta. *Sensus non est cognoscitivus, nisi singularium; Cognitio sensus non se extendit, nisi ad corporalia etc.* Summa Contra Gentiles lib. 2, c. 66. *Contra ponentes intellectum et sensum esse idem.*

role. Nondimeno poichè l'avversario appella al concetto, e vuole che ad esso ci atteniamo, checchè sia qui dell'ovvio significato delle voci; accettiamo la pruova, non dovendo essere scortesi con chi ci è modello di gentilezza.

ARTICOLO V.

Se possa mostrarsi che il concetto di S. Tommaso sia contrario a ciò che suonano qui le voci.

108. Ma d'onde dimostra il cortese avversario che S. Tommaso non intese d'attribuire ai sensi la cognizione nel significato proprio della parola? Ecco come è espressa tutta la sua dimostrazione. « Egli (cioè S. Tommaso) afferma francamente: Giudicare della sostanza della cosa non appartiene al senso, ma all'intelletto, il cui obbietto è l'essere della cosa: *De substantia rei iudicare non pertinet ad sensum, sed ad intellectum, cuius obiectum est quod quid est* [1]. Quindi conseguita che il senso non conosce l'essere delle cose. Ma se ciò è vero, dunque il senso non conosce nulla; perchè la prima cosa che di un oggetto qualunque si apprende è l'*essere*, e tolto questo rimane il nulla ».

Se non andiamo errati, questo discorso contiene in sè tre ragioni; cioè che il giudizio intorno alla sostanza appartiene all'intelletto: che dell'intelletto parimente è proprio percepire la quiddità dell'oggetto; che non si può aver cognizione senza apprendere l'essere, e l'essere non si apprende che coll'intelletto. Se queste ragioni si recassero in modo assoluto, ognun vedrebbe agevolmente il vizio onde sono offese, il quale è di supporre che ogni cognizione sia o un giudizio intorno alla sostanza, o una percezione di essenza, o un'apprensione dell'essere quale l'ha l'intelletto, cioè in universale. Ora codesta supposizione è evidentemente falsa, potendosi dar cognizione che non sia giudizio (come accade nelle semplici apprensioni); e apprensione che non riguardi l'essenza (come è della conoscenza del solo fatto); e apprensione del fatto che non sia universale ma concreta (come quando si percepisce un'individuo). Ma il nostro avversario arreca queste ragioni in modo relativo, cioè per riguardo a S. Tommaso; giacchè qui si tratta di scoprire il suo vero concetto in ordine al negare o concedere la cognizione ai sensi. Il perchè noi sotto questo aspetto dobbiamo disaminarle, e il fa-

[1] IV Dist. 12, a. 1, q. 2 ad 2.

remo partitamente, e con la maggiore chiarezza e precisione possibile.

109. Il primo argomento adunque si esprimerebbe così in forma dialettica: S. Tommaso afferma francamente che giudicare della sostanza non appartiene al senso, ma all'intelletto: *De substantia rei iudicare non pertinet ad sensum, sed ad intellectum.* Dunque, secondo il concetto del S. Dottore, ai sensi non appartiene la conoscenza.

La risposta anche in forma dialettica è facilissima: Concedo l'antecedente; nego il conseguente. La ragione di tal negazione si è perchè l'inferenza dell'avversario è più ampia della premessa. La premessa è che il giudizio, secondo S. Tommaso, non appartiene al senso. Dunque l'illazione legittima sarebbe stata che, secondo S. Tommaso, al senso non compete la sola conoscenza contenuta nel giudizio, non già la conoscenza in generale. Per poter inferire che secondo S. Tommaso niuna conoscenza compete al senso, bisogna supporre che secondo S. Tommaso non vi è altra conoscenza, se non quella che si contiene nel giudizio. Ora ciò è falsissimo; e a convincersene basta consultare, se non altro, il secondo articolo della quistione sedicesima nella prima parte della sua *Somma teologica.* Ivi il S. Dottore si mette a discutere in quale atto della mente si trovi propriamente la verità; e dopo avere stabilito che la verità consiste nella conformità dell'intelletto colla cosa conosciuta, *per conformitatem intellectus et rei veritas definitur;* soggiunge che conoscere questa conformità è conoscere la verità, *unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem.* Quindi ripiglia che tal conformità non si conosce in nessun modo dal senso, perchè il senso propriamente non giudica; dall'intelletto poi non si conosce, finchè esso apprende la sola quiddità della cosa, ma si conosce quand'esso dall'apprensione passa al giudizio. *Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma, quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum, et hoc facit componendo et dividendo.* Onde conchiude che la verità si trova nel senso e nella semplice apprensione dell'intelletto, ma non vi si trova come conosciuta; perchè non vi si trova conosciuta la conformità del conoscente coll'obbietto, nel che consiste la ragione di vero propria dell'intelletto, a cui appar-

tiene possedere la verità in quanto conosciuta. Ma cotesta verità in quanto conosciuta non si trova che nel solo intelletto componente e dividente, ossia giudicante. *Veritas igitur potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est.*

Di qui chiaramente apparisce: I. che S. Tommaso distingue due sorti di cognizione: l'una che sia un semplice apprendimento dell'oggetto, l'altra che sia un giudizio; II. che dell'intelletto son proprie amendue, del senso la sola prima; III. che la verità come conosciuta non trovandosi se non nel giudizio, essa in quanto tale non appartiene che all'intelletto; IV. che il senso, benchè non giudichi, nondimeno apprende; V. che però sebbene non abbia la verità come conosciuta (perchè ciò è dote del giudizio, propriamente detto, di cui il senso è privo); tuttavia ha la verità propria della semplice apprensione, qual si trova eziandio nell'intelletto quando non giudica, ma solo apprende il *quod quid est* [1].

Dunque è falso che per S. Tommaso ogni conoscenza importi giudizio; giacchè egli nello stesso intelletto ammette una conoscenza che non sia giudizio, e alla quale, come all'apprensione del senso, concede la denominazione di *vero*, benchè in grado imperfetto: *Ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum.* Di più, nel tempo stesso che egli nega il giudizio al senso, gli concede l'apprensione d'una qualche cosa: *Non cognoscit comparationem, quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea* [2].

110. Il secondo argomento può proporsi così: S. Tommaso affer-

[1] Più espressamente e distintamente insegna queste medesime cose nel comento al primo libro *De interpretatione* di Aristotile. Ne citeremo per saggio alcuni tratti.

« Duplex est operatio intellectus. Una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet apprehendit essentiam cuiuscumque rei in seipsa. Alia est operatio intellectus, scilicet componentis et dividentis. » Lez. I.

« Sensus non componit nec dividit. » Ivi. Lez. III.

« Quamvis sensus proprii obiecti sit verus, non tamen cognoscit hoc esse verum. Non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis suae ad rem, sed solum rem apprehendit; intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere, et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem. » Ivi. Lez. III.

[2] *Summa Theol.* 1 p. q. 16, art. 2.

ma che la quiddità è obbietto del solo intelletto: *cuius obiectum est quod quid est*. Dunque, secondo lui, niuna cognizione appartiene ai sensi.

Qui ancora, conceduto l'antecedente, dee negarsi il conseguente; perchè si suppone che secondo S. Tommaso non si dia altra conoscenza, se non della quiddità d'una cosa. Ora ciò è falsissimo; giacchè S. Tommaso nello stesso articolo in cui afferma che il conoscere le quiddità, eziandio de'sensibili, appartiene non al senso ma all'intelletto, *naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus* [1]; nello stesso articolo diciamo, afferma ancora che il senso percepisce l'oggetto esterno che fa impressione sull'organo, *exterius immutativum est quod per se a sensu percipitur et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur*. E nell'articolo terzo della quistione ottantesimasettima dice che i contingenti si conoscono direttamente dal senso indirettamente dall'intelletto; e che le ragioni universali e necessarie di essi contingenti, cioè le loro quiddità astratte, sono conosciute dal solo intelletto: *Contingentia prout sunt contingentia cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum*. Dunque è chiaro essere alieno dalla mente di S. Tommaso che ogni cognizione importi la percezione di quiddità.

111. Il terzo argomento era: Secondo S. Tommaso l'essere è la prima cosa, che di un oggetto qualunque si apprende. Ora il senso non conosce l'essere delle cose, secondo S. Tommaso. Dunque secondo S. Tommaso il senso non conosce nulla.

Rispondiamo interrogando che cosa intenda il nostro contraddittore con quella proposizione sì indeterminata: l'essere è la prima cosa che di un oggetto qualunque si apprende. Intende forse di dire che qualunque cosa apprendasi primamente da una facoltà conoscitiva, bisogna che quella sia un'entità? In tal senso ammettiamo la proposizione; ma neghiamo che per S. Tommaso ciò non competa anche all'oggetto della facoltà di sentire. Se S. Tommaso dice in mille luoghi che il senso è conoscitivo del particolare; certamente con ciò non vuol dire che sia conoscitivo del nulla. Dunque, se contraddittorio a nulla non è che l'essere; convien dire che il senso sia conoscitivo dell'essere; ma dell'essere non ravvisato sotto forma universale ed astratta, ma in forma particolare e concreta e nel solo giro dei corpi, i quali possono fare impressione sopra l'organo da cui la

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 78, art. 3. — 3 Ivi.

potenza sensitiva dipende. E tale appunto è la dottrina del santo Dottore. « L'anima nostra, egli dice, è forma del corpo; ed ha due virtù conoscitive. L'una di esse è atto di organo corporeo; ed a questa è connaturale il conoscere le cose secondo che sono individuate nella materia. Onde il senso non conosce se non i singolari. L'altra poi virtù sua conoscitiva è l'intelletto, il quale non è atto di nessun organo corporale. Onde per esso è a noi connaturale il conoscere quelle nature, le quali sono nella materia individuale, non però in quanto sono quivi individuate, ma in quanto per considerazione della mente ne vengono astratte. Onde per l'intelletto noi possiamo conoscere tali cose in universale, il che è sopra il potere de'sensi [1]. » Se poi l'avversario intende di dire con quella proposizione che, secondo san Tommaso, la prima cosa che debba conoscersi da noi si è l'essere non in concreto, ma in astratto; rispondo ciò esser vero della sola conoscenza intellettuale; ma esser falso di tutta la conoscenza presa in generale. Onde da che i sensi sono incapaci d'apprendere l'essere universale ed astratto, non seguita che essi non apprendono l'essere in nessun modo.

112. Io sarei desideroso di sapere da qual luogo di S. Tommaso ricaverebbe l'avversario che l'essere in astratto è la prima cosa che si apprende in qualunque genere di conoscenza. Per fermo il S. Dottore allorchè si mette di proposito a chiarire l'ordine onde procede in noi e si svolge la cognizione, inculca il contrario. Siane prova l'articolo terzo della quistione ottantesimaquinta nella prima parte della sua Somma teologica. Ivi egli distingue la conoscenza in generale, dalla conoscenza ristretta al solo ordine intellettivo. E quanto alla seconda stabilisce che essa passa dai concetti più universali ai meno universali: *Prius occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere hominem; et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale.* Onde è facile ad inferire di qui che dunque secondo il S. Dottore la nozione che prima di tutte riluce nel nostro intelletto, e dalla quale l'anima nostra esor-

[1] « Anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali. Unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali: non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus ». *Summa Theol.* 1p. q. 12, art. 4.

disce la sua vita intellettiva, sia quella dell'*essere*; essendo questa la più universale ed indeterminata.

Ma rispetto alla prima considerazione, cioè alla conoscenza in generale, S. Tommaso spiegatamente afferma che prima è in noi la conoscenza de'particolari e concreti, e poi quella degli universali ed astratti: arrecandone per ragione il precedere che fa in noi la conoscenza sensibile alla conoscenza intellettuale: *Cognitio intellectiva aliquo modo a sensibus primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus est universalium: necesse est quod cognitio singularium quoad nos prior, sit quam universalium cognitio* [1]. Ecco dunque come in quel medesimo luogo, da cui si ricava che, secondo S. Tommaso, la prima cosa da noi appresa coll'intelletto sia l'*essere universale ed astratto*, in quel medesimo luogo, diciamo, s'insegna che ciò non accade per rispetto alla conoscenza in generale, perchè espressamente si dice che in noi la conoscenza dei singolari va innanzi alla conoscenza degli universali. Or, se la conoscenza dei singolari è quella che, secondo S. Tommaso, precede alla conoscenza degli universali, come può dirsi che secondo S. Tommaso non si può aver cognizione qualunque, senza aver prima l'apprensione dell'essere in astratto, la quale è cognizione universalissima? Ciò avviene al solo intelletto, ma non può trasferirsi in nessuna guisa ai sensi, ai quali appartiene l'aggirarsi intorno ai soli singolari e concreti, come per contrario è proprio dell' intelletto apprendere gli universali ed astratti [2].

Gli argomenti adunque dall'avversario recati per dimostrare che S. Tommaso non intende concedere la cognizione ai sensi non solamente non provano nulla, ma provano anzi il contrario. Perchè accennano a luoghi delle opere del santo Dottore, dai quali in cambio di cavare idee emendatrici di quel linguaggio, si cavano idee confortatrici al medesimo. Dunque è falso che in S. Tommaso il concetto corregga le parole sopra questo punto; e però l'avversario o dee confessare che l'attribuire la cognizione ai sensi non ha che fare col sensismo, o dee accusar di sensismo lo stesso santo Dottore.

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 85, art. 3.

[2] « Id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale. » *Summa Theol.* 1 p. q. 86, art. 1 ad 4.

ARTICOLO VI.

Una digressione ad altri scrittori.

113. Se si trattasse del solo dotto uomo, a cui direttamente rispondiamo, la controversia potrebbe qui terminarsi. Conciossiachè assodato, come veramente S. Tommaso attribuisce la conoscenza ai sensi; la riverenza illimitata, che egli mostra verso la dottrina di questo eccelso Dottore, non gli permetterebbe di persistere in quella sua sentenza: *Chi attribuisce questa efficacia al senso, lo confonde colla potenza intellettiva e cade in un pretto sensismo.* Ma perciocchè noi scriviamo anche per altri, e ci ha di quelli che con una leggerezza da far pietà leggono S. Tommaso senza capirne non che tutto insieme il sistema mirabile della dottrina, ma neppure il significato genuino delle voci nei testi spicciolati che citano; ci è mestieri soffermarci un altro poco sopra questo argomento. Costoro non hanno difficoltà di dire apertamente che il principio sensistico di Aristotile infetta la dottrina dell'Angelo delle scuole. E nondimeno la Chiesa nella festa del Santo ci fa pregar Dio che ci conceda di potere apprendere questa dottrina: *Da nobis, quaesumus, ea, quae docuit, intellectu conspicere* [1]. In verità una dottrina infetta di sensismo, e però radicalmente viziata, merita una particolare preghiera al Signore, perchè ci conceda d'ammaestrarcene! Io credo che le persone, di cui parliamo, si guarderanno bene dal pur proferire colle labbra quella preghiera, non che accompagnarla col cuore. E questa forse sarà la ragione, per cui dànno poscia a divedere di aver tanto poco compresi i sensi di S. Tommaso, che gli attribuiscono talvolta il contrario di ciò che egli spiegatamente insegna in cento luoghi. Così per recarne un esempio, a fin di provare che nella teorica di S. Tommaso l'intelletto verrebbe a confondersi col senso, recano quei testi in cui egli afferma che l'oggetto proprio dell'intelletto nostro è la natura del sensibile [2], e soggiungono questa curiosa sentenza: *natura per altro che non è conosciuta per un atto dell'intelletto ma per la sensazione.* Ora non ci ha cosa più conta nella dottrina di S. Tommaso che appunto il contrario; cioè che la natura qualunque siasi non è obbietto del senso ma della mente. Per non allungarci in tal proposito, basti ricordare il testo da noi citato più sopra, in cui

[1] Festa di S. Tommaso d'Aquino 7 Marzo.

[2] « Proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. » *Summa Theol.* 1 p. q. 84, art. 7.

esplicitamente si dice che la natura eziandio delle qualità sensibili non si conosce dal senso ma dall'intelletto: *Naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus* [1]. Se con tanta facilità si obblia ciò che è sì solenne in S. Tommaso, qual meraviglia che non si comprendano i sensi delle parole la cui intelligenza richiederebbe qualche meditazione e qualche confronto con altri luoghi paralleli e dichiarativi delle medesime? Così si cita la similitudine della tavola rasa, l'intelletto agente che illumina e spiritualizza, le percezioni sensibili trasformate in idee, le specie impresse ed espresse convertite in intellezioni, facendosi un guazzabuglio di cose dette e non dette da S. Tommaso; e, senza darsi intorno alle dette verun pensiero al mondo di penetrarne l'interno significato. E pure a renderli più rispettosi e guardinghi sarebbe potuta bastare questa sola considerazione; che se S. Tommaso fu quella cima di sapienza che venne e viene tuttavia ammirata da quanti savii furono e sono al mondo, non doveano per fermo i suoi filosofemi essere tanto ridicoli nè tanto assurdi, quanto il loro lumicino basta a scoprire.

114. Io darò a suo luogo la spiegazione di quelle voci che si riferiscono all'origine delle idee. Qui voglio accennare il senso di due altre di cui i detrattori di S. Tommaso abusano perchè non le intendono. Essi ripetono bene spesso che secondo il santo Dottore, l'obbietto proprio dell'intelletto umano è la natura o quiddità delle cose sensibili. Dunque, soggiungono, o non conosciamo o appena conosciamo le cose soprassensibili. Ma hanno costoro giammai applicato l'animo a capire che cosa intendesi da S. Tommaso per natura, e che cosa per obbietto proprio e proporzionato d'una potenza? Io credo che no. Natura o quiddità per S. Tommaso è ciò che costituisce una cosa quale che siasi: *quod quid est*; è la ragione intrinseca e percettibile dell'oggetto, la quale può appalesarsi a quella sola virtù conoscitiva, che non si ferma al semplice fatto, ma vi penetra dentro a percepirne l'essenza: *Una duarum operationum intellectus est indivisibilium intelligentia; in quantum scilicet intellectus intelligit absolute cuiuscumque rei quidditatem sive essentiam per seipsam, puta quid est homo, vel quid est album, vel quid aliud huiusmodi* [2]. Dove si badi che la natura o quiddità si avvera non solo della sostanza, e dei diversi gradi di perfezione che nella sostanza s'inchiudono; ma si avvera altresì delle qualità, delle relazioni, del tempo, dell'azione, del movimento, e di tutto ciò che in qualsivoglia modo partecipa dell'essere. Anzi delle privazioni eziandio può considerar-

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 78, art. 3.
[2] *Perihermenias* l. I, lec. III.

si la quiddità; benchè non direttamente in loro stesse (giacchè non costando di essere, non sono da sè intelligibili), ma indirettamente nella opposta perfezione che negano.

L'obbietto poi proprio nel linguaggio di S. Tommaso significa l'obbietto primo e immediato d'una potenza conoscitiva; *Id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum* [1]. Siccome ancora l'oggetto proporzionato è quello che corrisponde al modo di essere del conoscente. Di che egli inferisce che, essendo l'animo nostro nello stato della presente vita uno spirito informante un corpo, e la sua facoltà di conoscere essendo un intellettivo sussistente in un sensitivo; la operazione a lui proporzionata si è di percepire l'intelligibile in un sensibile, ossia una quiddità per sè non materiale in un fantasma materiale: *Operatio proportionatur virtuti et essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus* [2].

Poste sì fatte spiegazioni, l'affermarsi da S. Tommaso che l'obbietto proprio dell'intelletto umano è la natura delle cose sensibili, equivale a questo: che i primi obbietti percepiti dalla mente nello stato della presente vita sono le quiddità o ragioni intelligibili che immediatamente si manifestano nei fantasmi sensibili sotto il lume astrattivo dell'intelletto agente. Tali sono, a cagion d'esempio, la ragione di ente, di uno, di bene, di sostanza, di mutamento, di causa, di atto, di potenza, di modificazione, ed altre infinite nozioni universali e comuni, che nella loro generalità abbracciano diverse specie di cose, e molte delle quali, nella massima astrazione, estendono l'obbiettivo loro concetto a tutto ciò che è o in qualunque modo può essere [3]. Da tali concepimenti astrattissimi la mente passa tosto a formare i primi principii ed assiomi della ragione, in quanto nella quiddità che contempla, vede i predicati essenziali che le competono. Così mirando la quiddità di ente vede che l'ente è incompossibile col nulla e pronunzia il giudizio che niuna cosa può insieme essere e non essere; mirando la quiddità di sostanza vede

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 85, art. 7.

[2] In lib. *De Memoria et Reminiscentia* lect. 1.

[3] Queste ragioni, che per la loro ampiezza trascendono la materia, sono da S. Tommaso chiamate immateriali, non perchè non si trovino nella materia, ma perchè non vi si trovano secondo tutta la loro universalità: « Quaedam vero sunt, quae non dependent a materia, nec secundum esse nec secundum rationem, vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae, vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus et ipsum ens. » In lib. I *Physic.* lect. 1.

che questa esprimendo una sussistenza non ha bisogno di subbietto d' inesione e pronuncia il giudizio : la sostanza non ha mestieri d'un subbietto a cui inerisca , e va dicendo. Con ciò la mente si fornisce d'idee e di giudizii d' ordine astratto , che poscia le valgono come di faci a rischiarare l' ordine concreto e reale , e dall' applicazione de' quali , fatta a subbietti determinati , ella s' innalza , mercè il discorso della ragione, a scoprire altri veri non palesi immediatamente da sè, ma legati e connessi con quelli che la esperienza sotto la luce di quei principii le manifesta.

Questo, in brevissimi cenni, è il procedimento dell' umana conoscenza , secondo la teorica di S. Tommaso; ed è l'unica ragionevole e possibile spiegazione, che corrisponda alla natura dell'uomo, e ai fatti dell' esperienza , come avremo occasione di mostrare più ampiamente nel corso di questo libro.

115. Gli schifiltosi , di cui parliamo, si scandalizzano ancora nel leggere in S. Tommaso che l' intelletto nostro , dopo d' aver come primo suo obbietto contemplate queste quiddità o nature astratte , si solleva poi dalle cose visibili ad una qualche cognizione delle cose invisibili : *Intellectus humani , qui est coniunctus corpori , proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit* [1]. Essi si lagnano specialmente di quella voce *qualche, aliqualem;* che applicata alla conoscenza, che abbiamo di Dio , sembra troppo deprimerla. Ma san Tommaso , che non amava d'insegnare al mondo ciance ma verità, sapientemente adoperò quella voce per farci comprendere che la cognizione, che noi abbiamo di Dio nella presente vita, non è intuitiva nè piena, ma astrattiva ed imperfetta. Venendo poi nel medesimo articolo ad indicare più in particolare in che consiste quell' *aliqualis* , soggiunge che noi conosciamo Dio come causa dell' universo , e per eccesso sopra le perfezioni delle cose create , e per rimozione de'limiti e de' difetti, che ravvisiamo negli esseri contingenti e finiti: *Deum, ut Dionysius dicit* c. 1 , de div. Nom. lect. 3, *cognoscimus ut causam ut per excessum et per remotionem* [2]. Or dica chiunque sinceramente consulta la verità della coscienza e non i voli della fantasia, se non è tale appunto la conoscenza che abbiamo di Dio. Qual concetto ci formiamo di Dio? Di un Ente supremo, da sè sussistente e perfettissimo, il quale è causa improdotta di tutto il creato. Ora non si avverano qui i tre elementi appunto assegnati da S. Tommaso : *ut causa* , *et per exces-*

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 84, art. 7.
[2] Luogo citato : *Ad tertium.*

sum, *et per remotionem*? E a tal concetto non ci solleviamo in virtù delle quiddità intese per astrazione dalle cose visibili? Per certo al numero di tali quiddità appartengono la ragione di causa e la ragione di ente, da cui rimoviamo le imperfezioni e i limiti, ed a cui attribuiamo un eccesso infinito sopra tutto ciò che in modo proprio degli esseri creati la mente nostra concepisce. Lo stesso dicasi delle altre perfezioni divine, la cui conoscenza rettamente analizzata, si vedrà non risultare in noi altrimenti, se non in quanto purifichiamo in virtù di astrazione i concetti, a cui venimmo per la considerazione delle cose create, e rimovendo da essi ogni difetto li lasciamo rilucere in tutta la loro dignità e bellezza, sicchè senza fine sorpassino ogni realità capace di trovarsi in esseri limitati e prodotti. Il che significa che c'innalziamo ad essi per *excessum et per remotionem*, prendendo le mosse dalle quiddità, che astraemmo dalle cose visibili. Questa è la conoscenza, che abbiamo di Dio, secondo i dettami del senso comune; e secondo l'insegnamento stesso dell'Apostolo: *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas*[1]. Chi non contento di tal cognizione vuol immaginarne un'altra più elevata e sublime, è padrone di farlo, ma a queste due condizioni che ci sembrano ragionevolissime. La prima è che si ricordi che immagina, e che la filosofia non si definisce: La scienza delle immaginazioni, benchè sublimi. La seconda che non si scordi in virtù delle sue immaginazioni di rispettare i Dottori di santa Chiesa, che formarono e formano tuttavia l'ammirazione del mondo incivilito.

ARTICOLO VII.

Attribuendo la conoscenza ai sensi non si viene in niuna guisa a confonderli coll'intelletto.

116. Tornando ora al nostro cortese avversario, dal quale eravamo digrediti nell'articolo precedente, dobbiamo assicurarlo da un sospetto, di cui egli mostrasi grandemente preoccupato. Egli teme che concedendosi la cognizione ai sensi, non si venga a confonderli coll'intelletto. Questo sospetto ci sembra somigliante a quello di Niccolò Malebranche, il quale negava ogni attività alle cause seconde, per tema che concedendosi ad esse una qualche azione non si venisse con ciò ad immedesimarle con Dio. Procedendo di

[1] *Ad Romanos* I.

questo passo si dovrebbe eziandio negare alle creature l'essere sostanziale, sotto lo specioso pretesto di non identificarle con la sostanza increata. E così esagerando i pericoli dell' errore, non ci sarebbe verità niuna, a cui non dovremmo per avventura rinunziare.

Ma via; chè come la ragion di sostanza e di causa può attribuirsi alle cose create, senza che si venga per questo a sollevarle all' ordine divino; così puossi *tuta conscentia* largire ai sensi un grado di cognizione, senza cadere in quello sbaglio bruttissimo di scambiarli coll' intelletto. Questa sicurtà è veramente una chiara conseguenza delle cose già dette nell' altro articolo, e molto più di quello, che ne ragionammo nel primo volume [1]. Nondimeno noi la verremo qui rincalzando col mostrare l'infinito divario che è dalla cognizione intellettuale alla sensibile.

117. In prima, la conoscenza sensibile è difettiva in quanto all' atto; imperocchè essa si riduce a semplice apprensione dell' oggetto. La cognizione intera e perfetta, secondo che insegna l'Angelico, non si trova fuor che nel giudizio; perchè unicamente per esso il conoscente si conforma o difforma dall' oggetto conosciuto. Di fatto finchè uno non afferma o nega alcuna cosa, cioè finchè non pronunzia un giudizio; non può dirglisi: tu ti apponi bene o male; tu hai una conoscenza vera o falsa. Il che dimostra che la conoscenza, mentre resta nella semplice apprensione, non è compiuta; non potendo dirsi compiuta quella conoscenza, a cui in rigore di vocaboli non può attribuirsi ciò ch'è proprio della conoscenza in quanto tale, cioè l'esser fregiata di verità o offesa da errore. Ora i sensi apprendono solamente l' oggetto, ma non possono elevarsi fino a proferirne giudizio; siccome quelli, che sono passivi ed incapaci di astrarre; *sensus non componit nec dividit . . . . sed solum rem apprehendit* [2].

L'intelletto al contrario ha l' atto perfetto della conoscenza, perchè non solo apprende ma giudica dell' appreso; e però a lui solo appartiene propriamente il conoscere la verità: *solus intellectus potest cognoscere veritatem* [3].

118. In secondo luogo la cognizione sensibile è difettiva in quanto all' oggetto, perocchè non si stende al di là dei soli corpi, i quali fanno determinate impressioni su gli organi; e però a seconda *di sì fatte impressioni*, le facoltà sensitive si dividono e distinguonsi tra di loro: *Exterius immutativum est quod per se a sensu percipitur, et*

[1] *Della Conoscenza intellettuale* vol. I, cap. 4, art. VII.
[2] S. Tommaso In lib. I *Perihermenias* lect. 3.
[3] Ivi.

secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur [1]. L'intelletto per contrario è potenza universale, che riguarda l'essere e il vero in tutta l'ampiezza della loro estensione: *Intellectus est apprehensivus entis et veri universalis* [2]. Laonde esso abbraccia coll'azione sua non solo gli obbietti esterni, ma eziandio il subbietto pensante; non solo i corpi, ma eziandio gli spiriti; non solo le qualità, ma eziandio le sostanze; non solo gli obbietti presenti, ma eziandio i lontani, sia per rispetto al tempo, sia per rispetto allo spazio.

119. In terzo luogo, la cognizione sensibile è difettiva in quanto al modo; perocchè nei corpi stessi i sensi non apprendono che il solo fatto e il solo individuo, senza punto elevarsi al di sopra della sua concreta e contingente esistenza e senza attingerne l'interna natura. L'intelletto al contrario nelle stesse cose materiali percepisce la quiddità sotto forma universale e necessaria: *Per se et directe intellectus est universalium, sensus autem singularium* [3]. Ed altrove: *Anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria* [4]. Ed altrove: *Naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus sed intellectus* [5].

120. Finalmente la cognizione sensibile è difettiva in quanto al principio; perciocchè richiede il concorso d'organi corporali. *Sentire et consequenter operationes animae sensitivae manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione, sicut in videndo immutatur pupilla* [6]. *Visio etsi sit ab anima, non est tamen nisi per organum visus, scilicet pupillam, quae est ut instrumentum, et sic videre non est animae tantum sed etiam visus* [7]. Per contrario l'atto d'intendere è esercitato dal solo spirito senza l'aiuto di strumento corporeo: *Intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus* [8]. E di qui nasce che laddove l'eccellenza del sensibile perturba il senso e ne impedisce l'azione, come accade alla vista allorchè affisa il sole; per contrario l'eccellenza dell'intelligibile conforta l'intelletto e lo rende più abile e spedito ad intendere le verità inferiori, come accade allorchè la

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 78, art. 3.
[2] Ivi q. 82, art. 4.
[3] Ivi q. 87, art. 3.
[4] Ivi q. 84, art. 1.
[5] Ivi q. 78, art. 3.
[6] Ivi q. 75, art. 3.
[7] *De Anima* lib. 1, lect. 2.
[8] *Summa Theol.* 1 p. q. 75, art. 2.

mente si sforza di sollevarsi alla contemplazione di oggetti astrattissimi e spiritualissimi [1].

121. Poste tante e sì notevoli differenze che nella dottrina di S. Tommaso corrono tra queste due sorte di conoscenze, chi non vede la smisurata distanza che separa l'una dall'altra? Come dunque può venire in capo a persona assennata che concedere la sola prima ai sensi sia un concedere loro anche la seconda, o al manco sia un frodar l'intelletto di ciò che a lui appartiene? Forsechè chi dà cinque, per ciò stesso dà dieci; e attribuire alla lucciola un po'di splendore è un far torto al sole? La mente dotata di tanta ampiezza che, spazia per l'infinita sfera di tutto l'essere; la mente fornita di tanta forza e indipendenza dalla materia, che scioglie l'essenza dell'oggetto dagli aggiunti concreti ond'è rivestita e la fa rilucere sotto forma universale ed immutabile; la mente attuata di cognizione compiuta in virtù del giudizio, per cui essa sola è posseditrice del vero; la mente, diciamo, locata sì alto, non ha certamente di che invidiare la tenue possessione dei sensi, i quali quello stesso che apprendono lo fanno servire alla operazione di lei. Il dire il contrario varrebbe lo stesso che affermare di un ricco Signore, non poter lui rimaner tale, se non ispodestando d'ogni avere i suoi servi.

Io non veggo altra via per ostinarsi a contrastare questa dottrina se non di dire che la voce *cognizione* sempre e di sua natura importa quelle quattro doti testè attribuite al solo intelletto, cioè 1.º di potere non solo apprendere ma eziandio giudicare; 2.º di stendersi a tutto il vero; 3.º di percepire la quiddità stessa da sè coi caratteri di necessità e universalità; 4.º di operare senza concorso di organo corporeo. Ma se tal pretensione si avesse, a quali ragioni potrebbe ella appoggiarsi? Forsechè al significato volgare del nome? Ma si consultino tutti i vocabolarii del mondo, e si vedrà che la voce cognizione nella sua generalità non importa altro che apprendimento, quale che siasi, d'un oggetto prima non conosciuto. Forsechè all'uso de' filosofi? Ma esso è anzi contrario; giacchè i filosofi generalmente non dubitarono mai di chiamar conoscenza l'atto della facoltà sensitiva; salvo quei pochi recentissimi, che per amor di sistema rigettano questa sì naturale e comune nomenclatura [2].

[1] Vedi la *Somma contra i Gentili* lib. 2, cap. 66. « Contra ponentes intellectum et sensum esse idem. »

[2] Il Suarez osserva sapientemente che la conoscenza esprime un concetto generico, il quale abbraccia come due specie la conoscenza sensitiva e la conoscenza intellettuale, secondochè avvertimmo nel primo volume della presente opera.

122. E qui mi piace di notare un vezzo della Riforma filosofica, la quale, come in altre cose, così anche in questa ama trascorrere dall'uno eccesso all'altro con mirabile speditezza. Essa cominciò dall'accumunare alla sensazione un nome che non le conveniva, cioè quello di *pensiero*; ed ora passa all'altro estremo di toglierle un nome, che le conviene, negandole di potersi dir conoscenza. La voce *pensiero* deriva dal latino verbo *penso* che è un frequentativo di *pendo*. Che però in vigore della sua etimologia è stato trasferito ad indicare non un qualunque atto della facoltà di conoscere ma bensì quello, in virtù di cui si pesa in certa guisa nell'animo e si pondera l'oggetto, per portarne giudizio. Laonde non può con proprietà di linguaggio attribuirsi, fuorchè alla cognizione mentale; nè può torcersi a significare la sensazione, senza perdere del tutto l'originario significato. Quindi gli Scolastici si guardarono sempre da tale abuso, e Dante seguace studiosissimo delle loro dottrine ci dice espressamente: *Il pensiero è proprio atto della ragione, perchè le bestie non pensano, che non l'hanno* [1]. Tuttavia Cartesio volle comprendere sotto il comune nome di pensiero tutto ciò di cui possiamo avere coscienza, ed affermò espressamente che non solo gli atti dell'intelletto e della volontà, ma eziandio dell'immaginazione e dei sensi sono altrettanti pensieri. « *Par le nom de pensèe je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous l'appercevons immèdiatement par nous mêmes et en avons connaissance intèrieure: ainsi toutes les opérations de la volontè, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensèes* [2]. » Con che egli venne sempre più ad oscurare la distinzione tra l'intelletto e il senso, la quale era stata già grandemente intorbidata in tutti gli altri scritti da lui dettati. Ma di ciò in altro luogo. Per ora ci basti avvertire che la confusione tra il senso e l'intelletto, non è vizio della dottrina tomistica, ma piuttosto dei suoi avversarii; e che la voce *conoscere*, non importando altro se non l'acquisto, quale che siasi, d'una notizia o contezza, può benissimo adoperarsi ad esprimere eziandio l'atto delle facoltà sensitive, le quali al certo apprendono qualche cosa.

[1] *Conv.* 88.

[2] *Rèponse aux deuxièmes Objections.* Raisons qui prouvent l'existence de Dieu etc. *Définition I.*

ARTICOLO VIII.

Insussistenza dell' idea universalissima che l' avversario vorrebbe innata.

123. Ma veniamo a toccar qualche cosa del terzo punto, il quale riguarda la necessità d' ammettere un' idea universalissima che sia innata nella mente nostra, senza veruna dipendenza da'sensi. Intorno di che cominciamo dal dire che essa nè in alcuna guisa è necessaria, nè può trovare alcun appoggio nella dottrina di S. Tommaso.

E quanto al non essere necessaria, s'inferisce evidentemente dalle cose fin qui spiegate. Imperocchè la sua ammissione non si persuade con altri argomenti, fuorchè colla impossibilità di formare l' universale per attività della mente, che astragga le verità necessarie dai contingenti appresi col senso. Ora noi mostrammo come l' azione astrattiva dell' intelletto basta a formare l' universale, dando ad intuire le sole quiddità nei contingenti sensibili, e come in tali quiddità così astratte e contemplate da sè si intuiscono le verità necessarie mercè dei giudizii, che risultano dalla loro considerazione riflessa. « I contingenti, avverte benissimo S. Tommaso, possono considerarsi in doppia maniera; l' una è, in quanto son contingenti; l'altra in quanto si trova in essi una qualche necessità; giacchè niuna cosa è talmente contingente che non partecipi alcun che di necessario. Così per esempio, che Socrate corra e si muova è per fermo in sè un fatto contingente; ma la relazione del corso al movimento è necessaria; essendo necessario che Socrate si muova, se corre [1]. »

124. Quest' esempio è limpidissimo, e ci spiega ciò, che tante volte ripete S. Tommaso, vale a dire come mercè del lume dell'intelletto agente, ossia dell'originaria virtù astrattiva della mente, noi apprendiamo nelle cose mutabili le verità immutabili. Le verità immutabili consistono nella relazion necessaria tra due concetti; come in questa proposizione: *Il correre suppone il moto.* Perchè la mente possa proferire un tal giudizio, ha mestieri di intendere che cosa sia *correre*, che cosa sia *moto*; ossia ha bisogno non di apprenderne il

[1] « Contingentia dupliciter possunt considerari; uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri si currit. » *Summa Theol.* 1 p. q. 87, art. 3.

solo *fatto*, come fa il senso, ma di percepirne la *quiddità*. Percepita la quiddità dell' uno e dell'altro, il semplice lor paragone basta a scoprire l' intrinseca relazione che esse hanno; e tal relazione intuita costituisce un giudizio; il quale, come nel caso presente, esprime una verità necessaria. Così, per recare un altro esempio concernente gli atti della coscienza, noi ci accorgiamo di pensare e pensando di esistere. È questo un fatto contingente e concreto. Ma in esso vi sono due elementi: la esistenza ed il pensiero; e questi elementi appresi nella lor quiddità e paragonati tra loro rivelano alla mente una verità necessaria: *Ciò che pensa, esiste*; ossia: *Il pensiero suppone l' esistenza*. Dunque a intuire le verità necessarie, basta percepire nei contingenti le quiddità, e guardar queste da sè e nelle loro scambievoli relazioni. Ma a percepire sì fatte quiddità basta il lume dell' intelletto agente, ossia la virtù astrattiva della mente, secondo che dimostrammo nel capo precedente. Dunque il lume dell' intelletto agente, ossia la virtù astrattiva della mente, basta a manifestarci le verità necessarie, e non ci è mestieri d' alcun' idea universalissima innata.

125. Il benevolo nostro contraddittore ci obbietta sovente che a ragionar l' esperienza fa d' uopo del principio di causalità e che un tal principio è affatto straniero ai sensi. Sta bene; ma il punto non batte qui. Poco giova che il principio di causalità sia straniero ai sensi per dedurre che dee discendere dall' idea innata dell' ente. Per siffatta conclusione dovrebbe dimostrarsi che un tal principio sia straniero anche all' intelletto, allorchè apprende le quiddità nei sensibili; ovvero che tali quiddità non possano da noi apprendersi in virtù del lume astrattivo, di cui siamo dotati. Ma la prima di queste cose non può affermarsi senza rovesciare da capo a fondo la teorica dei giudizii analitici, cioè a priori, i quali s' intuiscono dall'intelletto per semplice paragone d'idee; la seconda non può assumersi senza abbattere la teorica degli universali da noi spiegata finora sotto la scorta di san Tommaso. Mentre che queste due teoriche stanno in piedi; il principio di causalità non ha bisogno d' altro che delle idee di effetto e di causa, e queste idee non altro richieggono che la virtù nell' intelletto d' apprendere non il semplice fatto, ma la quiddità del medesimo. I sensi apprendono dei continui cangiamenti in natura; ma l' intelletto, astraendo dalla concretezza del fatto, penetra nella essenza del medesimo e guarda in che quei cangiamenti consistono. Ciò è proprio dell' intelletto in quanto tale: *Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat* [1]. Il suo obbietto è

[1] S. Tommaso *Summa Theol.* 2. 2, q. 8, a. 1.

l'essenza, il *quid* della cosa, come obbietto della vista è il colore, e dell' udito il suono: *Obiectum intellectus est ipsa rei essentia* [1]. Ubbidendo dunque alle leggi della sua natura l' intelletto non mira nel cangiamento il semplice fatto, una cosa che succede ad un' altra, come fa il senso; ma vi ravvisa un atto nuovo, un' esistenza che succede alla sua non esistenza. Ecco l' idea di effetto o sia di cosa che comincia ad esistere. E perciocchè scorge che l' *essere* non può pullulare dal *nulla*, non potendo il *meno* dare il *più* e la *negazione* dare la *posizione* (giacchè per darla dovrebbe inchiuderla, e inchiudendola sarebbe non più negazione ma posizione, o per dir meglio sarebbe negazione e posizione ad un tempo); così vede essere necessario riferire la nuova esistenza ad un' altra che la preceda per guisa, che sia ragione per cui quella da essere in potenza passi ad essere in atto. Ecco l' idea di causa. Qui non ci è mestieri di altro, se non di percepire la quiddità del cangiamento, in quanto nuova esistenza: perocchè percependolo come tale la mente non può a meno di non riferirlo dall' una parte alla possibilità, dall' altra all' atto; e concependolo in quanto succede alla possibilità, forma l' idea di effetto, concependolo in quanto succede all' atto, sale all'idea di causa; giacchè quell'atto vien concepito non come semplice antecedente, ma come ragione che fa avverare quella nuova esistenza.

126. Si dirà: ad ambidue questi concetti è ita innanzi l' idea di ente, a cui tenne dietro l' idea di possibilità e di atto. Sia pure, che vuolsi inferire da cio? Che siffatta idea di ente debb' essere innata. Ma in che guisa si dimostrerebbe? Non dalla natura dell' oggetto; giacchè, se le altre quiddità possono essere apprese dall' intelletto nei sensibili per mezzo del lume della sua virtù astrattiva; non ci è ragione per cui non possa da lui venire al modo stesso appresa la quiddità di ente; la quale essendo semplicissima e universalissima, e però trovandosi come al fondo così alla superficie di ogni cosa, si appresenta la più facile ad essere astratta. Nè può dimostrarsi dalla natura dell' intelletto; perchè tutti i ragionamenti del mondo non proveranno mai altro, fuor solamente la necessità di doversi ammettere nell' intelletto una virtù che renda intelligibile in atto ciò che nei sensati è intelligibile soltanto in potenza; e noi vedemmo che questa virtù non è altro, che la forza astrattiva dell' animo, chiamata da S. Tommaso intelletto agente.

127. E qui è veramente curioso quel tratto, dove il cortese nostro avversario s' impegna a sostenere che secondo S. Tommaso il

[1] Quaestio *De mente* a. 4 ad 1.

lume dell' intelletto agente non è altro che l' idea innata dell' ente. *Cos' è questo intelletto agente? Non altro che la forza dell' anima che applica l' idea universalissima alle sensazioni e le rende intelligibili. Il lume di S. Tommaso io l'ho qui interpretato per idea.* Noi non ispenderemo molte parole a ribattere questa interpretazione senza dubbio incredibile a chiunque ha qualche domestichezza colle opere del S. Dottore. Solamente diciamo che essa non solamente è falsa, ma è al tutto impossibile, stando alle parole stesse del nostro contraddittore. E di vero, acciocchè quella interpretazione fosse almeno possibile, bisognerebbe supporre che l' idea universalissima dell' ente preceda secondo S. Tommaso l'azione dell'intelletto agente. Ora gli stessi passi recati dall' avversario dimostrano il contrario. Imperocchè egli apporta dei luoghi di S. Tommaso, nei quali si afferma che la necessità di ammettere l' intelletto agente è *ad hoc quod possit omnia intelligibilia facere in actu* [1]. Di che è evidente che, se per S. Tommaso l'intelletto agente richiedesi per rendere in atto tutti gli intelligibili, esso richiedesi senza dubbio per rendere in atto eziandio l' idea universalissima dell'ente, la quale per fermo è ancor essa un intelligibile [2]. Dunque uopo è conchiudere che l' idea universalissima dell' ente non sia in atto prima dell' azione dell' intelletto agente. In secondo luogo l'avversario per rendere probabile in qualche modo quella sua interpetrazione cerca di appoggiarsi a molti luoghi, in cui S. Tommaso dice che abbiamo infuso da Dio un lume intellettuale che è immagine e partecipazione del lume increato; e soggiunge doversi questo lume intendere per l'idea universalissima innata del vero ossia dell'ente. La cosa sarebbe potuta sembrare almeno possibile, se egli stesso in un momento di distrazione non avesse recato un testo di S. Tommaso, in cui si dice che questa partecipazione, che abbiamo della verità increata, non è altro che l'intelletto agente; il quale vien detto lume perchè ci manifesta gli oggetti, e non è altro che una virtù o potenza astrattiva dell' animo. *Oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo Intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligi-*

[1] *De anima* l. 3, lect. 8.

[2] Si avverta che quando S. Tommaso dice che l' intelletto agente è necessario per rendere a noi in atto tutti gl'intelligibili, intende parlare degli intelligibili *diretti* non de' *riflessi*, i quali si conoscono in virtù dei primi. Essendo chiaro che l' intelletto essendo dotato di virtù riflessiva, basta che sia giunto all' intellezione di qualche cosa, acciocchè possa senz' altro presidio rivolgersi sopra il proprio atto e percepire sì lui e sì il subbietto, in cui esso risiede e la potenza da cui esso procede.

bilia in actu. Sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis praeter universales causas agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra dictum est, cum de intellectu potentiali seu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem, quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini [1]. Da questo passo si ricavano le cose seguenti: 1.° che il lume intellettuale non è altro che l'intelletto agente; dunque quel lume non precede l'intelletto agente, nè si distingue da esso; 2.° che questo intelletto agente non è altro che una virtù dell'anima, dunque non è un'idea; 3.° che esso forma gl'intelligibili in quanto astrae le forme universali dalle condizioni concrete; dunque non li forma per l'applicazione dell'idea dell'ente.

Finalmente,

E questo fia suggel che ogni uomo sganni,

S. Tommaso nel primo articolo della quistione *De Magistro*, più volte da noi citata, dice apertamente che l'idea dell'ente si astrae dai sensibili per opera dell'intelletto agente; *Lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibus abstractas... sicut ratio entis et unius et huiusmodi*. Lo stesso afferma nel comento a Boezio *De Trinitate*, dove ripete che l'ente è il primo obbietto, che si percepisce dall'intelletto, ma per astrazione dai fantasmi sensibili: *Quamvis illa, quae sunt in genere prima eorum, quae intellectus abstrahit a phantasmatibus, sint prima cognita a nobis, ut ens et unum* etc. Se dunque la ragione o idea di ente per S. Tommaso si astrae da'sensibili mediante il lume dell'intelletto agente; come può dirsi che, secondo S. Tommaso, essa s'identifica con questo lume? La virtù astraente sarà un medesimo con la cosa per lei astratta?

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 79, a. 4.

ARTICOLO IX.

Soggettivismo inevitabile di tal dottrina.

128. Senonchè lasciamo star S. Tommaso, intorno alla dottrina del quale in questa materia non può cader dubbio che meriti seria discussione. Veggiamo piuttosto se la dottrina del nostro contraddittore possa ammettersi almeno come ipotesi filosofica. Condizione indispensabile di un' ipotesi si è, che essa, benchè non si dimostri categoricamente, sia nondimeno abile a spiegare i fenomeni, per cui si assume, senza urtare in errore almen manifesto. Questo appunto manca al sistema che qui discutiamo, il quale non è atto a spiegare la genesi de' nostri concepimenti, e tentandone la spiegazione non può fare che non cada nell' idealismo.

Noi abbiamo nel primo volume trattato bastevolmente un tal punto; qui ne faremo un breve cenno.

La verità nella sua massima astrazione concepita come idea universalissima che rappresenti l' essere in quanto tale, prescindendo da ogni sua determinazione, è un concetto mentale, non può negarsi; ma è un concetto mentale di per sè sterile ed infecondo non solamente nell' ordine reale ma ancora nell' ideale. Che sia di per sè sterile nell' ordine reale ognuno il vede; giacchè quell' idea formalmente presa, cioè in quanto alla sua universalità ed astrattezza, non ha un tipo che le corrisponda in natura, e secondo il sistema dell' avversario sussisterebbe a priori nell' animo come forma dell' intelletto. Ondechè quand' anche ella avesse virtù di determinarsi da sè medesima in altri meno universali concepimenti; questi non potrebbero uscire fuori della sfera meramente ideale. Essi sarebbero come altrettanti intelligibili, ma intelligibili astratti; prescindenti cioè dalla esistenza concreta di qualsiasi obbietto, colla quale non si collegherebbero neppure in virtù della loro origine, perchè anch'essi nascerebbero in noi a priori, cioè per filiazione da una forma innata.

129. Ma (che più è) così fatta sterilità si avvera eziandio nell' ordine ideale. Imperocchè quell' idea universale dell' essere, presa da sè, è indeterminatissima; e dall' indeterminato non segue nulla, se non viene un principio attuoso e determinante che lo specifichi. Si ha un bel dire che le idee hanno filiazione tra loro, che l' una procede dall' altra come lume da lume, che tutte mettono capo in una sola radice, da cui pullulano quasi germogli. Queste ed altre

simili cose dilettano certamente l' udito col suono delle parole, e rapiscono la fantasia colla vivacità delle immagini. Ma qui non si tratta di ciò; si tratta bensì di persuader l' intelletto e ragionare la cosa con argomenti e non con metafore. L' idea dell' ente è astrattissima; val quanto dire è vuota d'ogni contenuto particolare. Come fa a riempirsene di mano in mano? Essa è spogliata d' ogni determinazione; come fa a rivestirsene da sè stessa? Essa esclude dal suo concetto ogni differenza che la restringa a tale o tal genere di cose; come possono codeste differenze germinarvi spontaneamente? In virtù di filiazione. Sta bene; ma giacchè vogliamo tornare alle metafore, diciamo che per avverare la filiazione, convien che prima si avveri un connubio. A chi dunque si sposerà l' idea dell' ente per averne poscia la nobilissima e numerosa prole di tanti svariati concetti, onde apparisce lieta la mente nostra?

130. Gli avversarii par che intendano questa ragione, e però dicono che l'idea dell'ente si marita alla sensazione, e di qui spiegano la sua fecondità prodigiosa. Oh che stranissimo matrimonio! Non può a meno che non ne nasca un *ircocervo.*

Da prima, la sensazione è un elemento del tutto irrazionale; essa, nel sistema che combattiamo, è una modificazione organica e nulla più. Come dunque può diventare un intelligibile o far parte del medesimo? Niuna cosa può dare ciò che non ha; la sensazione pel nostro avversario non contiene che impressione fisica ed immutazione corporea, al più percepita dall' anima. L' idea al contrario non può essere determinata se non da elementi ideali. D' onde scapperanno fuori codesti ideali elementi necessarii a determinare l' idea dell'ente?

131. Ma fingiamo che la sensazione, qual è concepita dall'avversario, possa dare tali elementi. Che cosa ne seguirebbe? Un pretto soggettivismo. Imperocchè la sensazione per l'avversario non importa altro che un' immutazione del senso fondamentale relativo al nostro corpo. Non contiene altro che una specificazione determinata di questa sensazione preesistente e perenne; e il cui termine immediato non è se non l'impressione stessa fatta negli organi in quanto passa misteriosamente ad essere affezione del senziente. In altri termini essa non è che un mero subbiettivo; una modificazione del subbietto che sente sè stesso in questo o quel modo. Ora è egli possibile che un subbiettivo, innestandosi in un' altra forma anch'essa subbiettiva o almeno ideale, possa dare altro prodotto se non subbiettivo ed ideale? Se voi in un terreno, atto a nutrire qualunque sorta di alberi secondo il seme che vi gettate, non vi piantaste che sorbi, potre-

ste mai sperare di raccoglierne uve? L' idea dell'ente o della verità in generale da sè non dice veruna cosa in particolare; molto meno una determinata esistenza. Essa si volgerà a rappresentare questo o quell' obbietto determinato, secondo il principio che la feconda. Questo principio non è altro che una modificazione del subbietto; giacchè questa unicamente è racchiusa e percepita nella sensazione, giusta il sistema. Dunque l' idea dell' essere non rivestirà altre forme, se non relative al subbietto; non atteggerà altre esistenze, se non il senziente medesimo idealizzato, diremo così, e riprodotto come intelligibile in mille fogge.

Qui non solamente la famosa quistione del *ponte* necessario ad oggettivare la conoscenza ritornerà in tutta la sua forza; ma ancora si andrà a rompere in uno scoglio anche più formidabile. Imperocchè non crediamo di esagerare dicendo che l'ultimo termine di questa dottrina sarebbe un rinnovamento del sistema di Fichte, come le prime mosse furono una imitazione del sistema di Kant. Diciamo che le prime mosse furono un'imitazione del sistema di Kant, perchè questo fondatore del Trascendentalismo alemanno spiega anch' esso la conoscenza per l' innesto di forme *a priori* colle sensibili impressioni. La ragione secondo lui ci somministra la forma, l' esperienza ci dà la materia delle nostre cognizioni. Questa materia non è che un' impressione ricevuta negli organi. Poco dissimili sono i principii del sistema presente. La conoscenza è spiegata pel connubio ovvero innesto dell' idea universalissima coi dati sensibili. L'idea universalissima è posta a priori, perchè innata; i dati sensibili non sono che organiche impressioni sentite dall'anima. In che starebbe una essenzial differenza tra ambidue i sistemi? La dottrina di Kant contenea già l' idealismo, giacchè chiudeva la conoscenza nella sfera di semplici forme suggettive. Ma essa dovea necessariamente terminare a Fichte; giacchè queste forme in ultima analisi non doveano rappresentare che il subbietto stesso, le cui subbiettive impressioni costituivano, per confessione di Kant, le determinazioni della forma razionale indeterminata ed astratta. Or se nel sistema presente abbiamo gli stessi elementi e le stesse premesse; perchè non dobbiamo aspettarci il medesimo effetto e le medesime illazioni?

132. Conchiudendo pertanto questa discussione, confidiamo che la candidezza e nobiltà di animo del nostro amorevole contradditore, e l' ardente affetto pel vero, che il suo scritto spira ad ogni pagina; ci vorrà condonare l'ardire e la franchezza di questo nostro parlare. Nondimeno, benchè noi abbiamo di ciò piena fidanza, pure non sappiamo passarci di esprimere il nostro rammarico per la dura

necessità, in che siamo, di dover confutare la dottrina di un uomo, col quale ameremmo grandemente essere d' accordo in fatto di filosofia, come ci troviamo d'accordo nella stima che egli professa per S. Tommaso e nella credenza dello stretto legame che egli ravvisa tra la scienza razionale e la teologica. Ma appunto questa stima e questa credenza ci sforzano a quel dissenso. Noi ci accordiamo con lui perfettamente nello scopo a cui egli mira, ma discordiamo del tutto nella scelta dei mezzi che egli elegge. Noi siamo intimamente convinti che gl'interessi religiosi dipendono grandemente dai filosofici. Stimiamo non potersi fare opera più benefica e santa, che volgere gli sforzi al riordinamento degl' intelletti non solo nella parte pratica, ma altresì nella parte speculativa, da cui quella dipende siccome sua derivazione ed applicazione concreta. Siamo altresì persuasi che l'unica riforma possibile e buona nella nobilissima tra le razionali discipline, sia quella di richiamarla ai principii della scienza cattolica; e che i principii della scienza cattolica in niun libro contengansi meglio, che nelle immortali opere del Dottore d'Aquino. Infine crediamo per certo che la forza di questi principii, purchè vengano esposti con fedeltà e svolti con lucidezza, sia bastevole ad atterrare tutte le mostruose dottrine che pullularono dallo spirito della Riforma protestantica, traforatosi dalla Religione nella scienza filosofica e da questa in tutte le appartenenze del vivere umano. Ma d' altra parte pensiamo che la dottrina di S. Tommaso sia del tutto opposta a quella confutata da noi in questo scritto, e riputiamo che ad intendere i genuini sensi dell' Angelo delle scuole non convenga aver già nella mente un sistema preconceputo, a cui si procuri di torcere violentemente alcuni testi racimolati qua e là dalle sue opere; ma sia assolutamente necessario accostarsi a studiare profondamente gli ammirabili volumi di quel sommo con animo spogliato d'ogni sistematica opinione. Questo è quello che noi finora secondo le tenui nostre forze ci siamo studiati di fare, e in che ci continueremo per l'avvenire finchè ci basti la vita e l'ingegno.

CAPO IV.

DEL REALISMO DI S. TOMMASO IN RELAZIONE CON ARISTOTILE E COLLA FILOSOFIA DEL MEDIO EVO

Dobbiamo ora ovviare a un altro genere di obbiezioni, meno dirette ma più artifiziose contro la dottrina di S. Tommaso, esposta fin qui da noi. Esse consistono a dire che S. Tommaso fu strascinato dall' andazzo de' tempi a seguire Aristotile. Che Aristotile, per matta voglia di contrastare a Platone, mise fuori intorno agl' intelligibili una dottrina del tutto sensistica e panteistica. Che l' Aristotelismo di per sè mena all' Averroismo, e lo Averroismo ad ogni genere di errori. Che S. Tommaso non attinse la dottrina peripatetica, se non da' libri de' filosofi arabi. Che si sforzò di evitarne le conseguenze, ma non potè rendersi al tutto immune dai loro principii, benchè pestiferi. Queste e simiglianti scempiaggini si vanno da alcuni spargendo, affine di gettare il sospetto sopra la dottrina dell' Angelo delle scuole, commendata da tanti Pontefici e dal suffragio universale de' cattolici. Io dunque in questo capo porrò in luce la falsità di queste dicerie, mostrando in qual relazione debba aversi la dottrina filosofica di S. Tommaso con Aristotile, cogli Arabi, cogli Scolastici suoi precessori, e sciogliendo le difficoltà che sotto questo aspetto le vengono opposte. Il che avrà eziandio il vantaggio di servire come di comento e di dilucidazione alle cose fin qui trattate.

ARTICOLO I.

Di due realismi; l' uno ortodosso, l' altro eterodosso.

133. Benchè l'idea espressa pel vocabolo *realismo* possa dirsi tanto antica, quanto la filosofia nel mondo; nondimeno quella voce, per quanto a noi consta, sonò la prima volta nelle scuole sul cadere del secolo undecimo col sorgere della setta de' nominali. Verso l' anno 1089 Giovanni Roscelino, canonico di Compiègne, di sottile ma sofistico ingegno, mise in campo una sua opinione circa la natura

degli *universali*, contenuti nelle idee specifiche e generiche, dicendo che essi non erano se non meri nomi: *flatus vocis.* Che cosa gli desse occasione a siffatto errore, se un luogo dell'*Isagoge* di Porfirio intorno al valore delle idee generali, come crede il Tennemann [1], od oltre a ciò la soluzione aristotelica rapportata da Boezio di quella quistione, come più accortamente osserva il Rosmini [2], poco monta al presente proposito. Il fatto è che Roscelino insegnò gli universali non risedere che nelle sole parole, opponendosi alla comune dottrina signoreggiante nelle Scuole, la quale attribuiva a quelli una realità obbiettiva. Fu allora che cominciarono a chiamarsi *nominali* o *reali* coloro che all'una o all'altra sentenza si appigliavano.

134. A queste due recisamente opposte dottrine alcuni aggiungono, come sistema intermezzo, il *concettualismo*, messo fuori da Abelardo sul cominciare del duodecimo secolo e sostenuto da lui acremente contra Guglielmo di Champeaux, già suo maestro nell'università di Parigi. Codesto Abelardo quanto acuto e fervido nel disputare, tanto irrequieto e torbido ed amatore di novità stabilì che gli universali non fossero nè realità nè puri nomi, ma semplici concetti dell'animo, senza che nulla di obbiettivo corrispondesse loro in natura. Imperocchè ei diceva che i concetti universali si appoggiavano unicamente alla convenienza specifica o generica degl'individui, e che questa convenienza non era niente di reale ma una semplice veduta dello spirito [3]. Il Rosmini avverte che il concettualismo

[1] « L'exercice de la dialectique, et en particulier l'explication d'un passage de l'introduction de Porphyre à l'Organum d'Aristote (περὶ πέντε φωνῶν) concernant les diverses opinions des écoles platonicienne et péripatéticienne sur la valeur des idées de rapport, telles furent les causes qui provoquèrent les divisions des nomineaux et des réalistes.» *Manuel de l'histoire de la philosophie*, Traduit de l'Allemand de TENNEMANN par V. Cousin, vol. I. Deuxième période. *Philos Scholastique* deuxième époque §. 249.

[2] *Aristotile esposto ed esaminato da* ANTONIO ROSMINI SERBATI.

[3] Ciò apertamente si ricava, se non fosse altro, dai passi del comento di Abelardo sopra Porfirio, che il Rosmini ha estratti dal MS. Ambrosiano da lui osservato. Eccone uno assai chiaro: « Singuli homines discreti ab invicem cum in propriis differant tam essentiis quam formis, ut supra meminimus rem physicam inquirentes, in eo tamen conveniunt quod homines sunt. Non dico *in homine*, cum res nulla sit homo nisi discreta, sed *in esse hominem.* Esse autem hominem non est homo nec res aliqua, si diligenter consideremus; sicut nec *non esse in subiecto* res est aliqua, nec *non suscipere contrarietatem* aut *non suscipere magis et minus*; secundum quae tamen Aristoteles omnes substantias convenire dicit. Cum namque in re, uti superius monstratum est, nulla possit esse convenientia; tum si quae est aliquorum convenientia, secundum hoc accipienda est, quod non est res aliqua; ut in esse hominem Socrates et Plato simul sunt, sicut in non esse hominem equus et asinus; scilicet quod

non si distingue sostanzialmente dal nominalismo, quantunque lo rappresenti sotto diversa forma. Ciò può sostenersi sotto un aspetto, in quanto cioè ambidui que' sistemi s' accordano insieme in abolire ogni obbiettiva realità delle idee e l'uno non è che il temperamento dell' altro. Più oltre procede il Gioberti affermando il concettualismo non essere al fin de' conti che puro e schietto nominalismo [1]. Noi per verità pensiamo potersi il concettualismo ridurre al nominalismo come una delle due forme, che un medesimo sistema può rivestire. Imperocchè quando si dice che gli universali consistono nelle parole, ciò può intendersi in doppio senso. L' uno è prendendosi la parola qual semplice suono; l' altro prendendosi la parola qual esterna manifestazione d' un concetto. Se si prende nel primo senso, si ha il nominalismo puro, cioè quello di Roscelino; se si prende nel secondo, si ha il nominalismo mitigato, cioè quello di Abelardo, ossia il concettualismo.

135. Per meglio comprendere questa diversità si ponga mente alla distinzione che passa tra l' idea collettiva e l' idea generale, e alla indeterminazione propria della parola in quanto voce. Imperocchè egli pare che Roscelino e i suoi seguaci non ammettessero idee generali, ma sol concetti collettivi rappresentanti una moltitudine più o meno estesa d' individui simiglianti tra loro; e questa concedevano che fosse espressa dalla parola. Ma siccome con ciò la parola non esauriva tutta la capacità in lei insita di essere applicata a si–

uterque *non homo vocatur*. Est itaque res diversas convenire eas singulas idem esse, tum non esse : uti esse hominem, tum album, tum non esse hominem, tum non esse album. Abhorrendum autem videtur quod convenientiam rerum secundum idem ita accipiamus quod vere sit res aliqua : ut tanquam in nihilo ea quae non sunt uniamus, cum scilicet hunc et illum in statu hominis et in eo quod sunt homines convenire dicimus; sed nihil aliud sentimus, nisi eos homines esse et secundum hoc nullatenus differre, in quantum quidem homines sunt, licet ad nullam vocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus. Quod et diximus esse communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt. »

L' equivoco di Abelardo in questo discorso procede dal non aver compreso come si apprenda dalla mente l' universale diretto per semplice astrazione dell' essenza dai caratteri individuali che la rendono concreta, e non per simiglianza osservata tra i diversi individui. Lo stesso equivoco s' incorre dal Rosmini in tutti i raziocinii, che istituisce contra il realismo scolastico nell'opera citata, come vedremo nel processo di questi articoli.

[1] « Non intendo parlar di coloro, a cui i moderni han dato il nome di concettuali; i quali erano al postutto nominalisti schietti e rigorosi. » *Introduz. allo studio della Filos.* vol. 2, c. 4. *Della formola ideale.*

gnificare gradatamente altri individui senza far mai fine; così avuto riguardo a questa sua indeterminazione e potenzialità dicevasi universale. Per contrario Abelardo ammetteva che le parole esprimessero veramente concetti generali, ma voleva che questi concetti fossero mere creazioni della mente, perchè fondati nella sola convenienza degl' individui nella stessa natura, la qual convenienza non era alcun che di reale ma semplice considerazione dell'animo. Ecco in che modo queste due sentenze tra loro si distinguono, e nondimeno possono entrambe appellarsi nominalismo; in quanto entrambe, negata ogni obbiettività agli universali, ripongono l'universalità nei soli vocaboli: l'una togliendoli come semplici suoni di voci, l'altra come significazioni d'un mero concetto. Il perchè questo secondo, cioè il concettualismo, può dirsi un nominalismo perfezionato e ridotto ad una forma più razionale e filosofica.

136. Venendo ora al realismo, esso altresì può considerarsi in due modi: l'uno verace ed ortodosso, l'altro eterodosso ed erroneo. Questa distinzione, importantissima nella presente materia, si ricava apertamente dalla storia. Imperocchè i Dottori e le scuole cattoliche, se dall'una parte condannavano e fulminavano il nominalismo di Roscelino e il concettualismo di Abelardo, rivolgevano dall'altra i medesimi fulmini e le stesse condanne contra il realismo di Gilberto Porretano. Segno evidente che essi erano egualmente lontani da amendue gli estremi. Oltreachè nelle scuole fu sempre tenuta in sospetto la dottrina di Scoto Erigena e scomunicata quella di Amorico di Chartres e di Davide di Dinant, maestri di realismo nel senso eterodosso della parola. Laonde il Gioberti parlando degli scolastici li chiama *semirealisti* in opposizione del realismo puro e perfetto, cui egli intendeva di ristorare.

E veramente nell'attribuire realità all'intelligibile contenuto nell'idea si possono considerare due cose: la quiddità od essenza intesa, e l'astrazione ed universalità con cui viene intesa. Si prenda a cagion d'esempio questo intelligibile *uomo*, che l'intelletto apprende considerando i soli caratteri costitutivi dell'uomo, astrazion fatta dalle differenze individuali, che ne accompagnano la concreta realizzazione. Certamente in tale obbietto può considerarsi l'essere che si apprende, e il modo onde si apprende. Se si attribuisce la realità al solo primo elemento, cioè alla essenza o quiddità appresa e non al modo astratto con cui si apprende, il quale procede dall'intelletto; si ha il realismo ortodosso [1]. Se per contrario si attri-

[1] Questo è il realismo professato da S. Tommaso, secondo che è manifesto

buisce la realità non solo al primo ma altresì al secondo elemento, in quanto si vuole indipendente dall'intelletto ed avente esistenza sua propria la quiddità congiuntamente al modo onde viene intesa, sicchè essa sia di per sè universale ed astratta; si ha il realismo eterodosso. Insomma l'uno e l'altro realismo attribuisce obbiettività reale ed esistenza fuor della mente all'intelligibile che si contempla nell'idea universale; ma l'ortodosso sostiene che codesto intelligibile in quanto sussiste fuor della mente è individuale e concreto, e che la sua astrazione ed universalità procede dalla virtù intellettiva che intuisce la sola essenza; l'eterodosso e converso pretende che l'intelligibile debba trovarsi fuor della mente colla stessa astrazione e universalità sotto cui vien contemplato. Ma queste cose che qui brevemente accenniamo si faranno più manifeste nel processo della trattazione.

ARTICOLO II.

Il realismo scolastico non trasse origine nè dagli Arabi nè da diretta influenza di Aristotile.

137. Che i Dottori scolastici fin da principio professassero il realismo è manifesto a chiunque abbia consultati i loro scritti, o almeno abbia letto qualche libro d'istoria filosofica. Per ricordarne un solo, che corre per le mani di tutti, si rechi alla memoria il manuale del Tennemann; il quale nel dividere in diversi tempi il periodo scolastico non crede poterlo fare con più rigore che prendendo per norma le varie fasi del suo realismo. Egli determina la prima epoca della filosofia scolastica per l'esclusiva professione d'un realismo, che egli da buon razionalista appella cieco. Distingue la seconda per l'apparizione del nominalismo e della sua guerra col preesistente realismo. Caratterizza la terza per l'assoluta dominazione di esso realismo, attesa la piena vittoria da lui riportata sopra il contrario sistema. Finalmente descrive la quarta per la nuova lotta ond'esso s'ingaggia col nominalismo, risorto per opera di Occam e della setta da costui fondata o promossa [1].

dalle cose dette da noi nel secondo capo, e più direttamente mostreremo appresso. Qui basti citare questo sol passo: « Natura rei, quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis, seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. » *Summa Theol.* 1 p. q. 76, art. 2 ad 4.

[1] « On peut diviser l'histoire de la philosophie scholastique en quatre épo-

138. Che se taluno non contento dell' altrui testimonianza, ama certificarsi da sè medesimo intorno a tal punto; legga, se non altro gli scritti di S. Anselmo d'Aosta, combattitore acerrimo di Roscelino. Codesto sublime ingegno italiano è meritamente considerato come uno de' primi fondatori e de' più potenti maestri della scolastica. Collocato tra l' XI e XII secolo egli apparisce come vincolo di unione tra la prima e la seconda epoca di quel movimento scientifico, e quasi rappresentante dell'una e determinatore dell'indole e della natura dell'altra. Ora il realismo è da lui professato apertissimamente. Tra i diversi luoghi che potrebbero rapportarsi, trascegliamo il seguente, dove il santo Dottore in maniera limpida e chiara insegna che indipendentemente dalla parola orale ed esterna si ha ad ammettere il concetto intellettivo ed interno, che raccolga ed esprima l'essere stesso reale delle cose da noi conosciute. « Intendo qui, egli dice, per locuzione della mente o della ragione non le voci pensate, acconce a significare gli obbietti; ma il concepimento mentale degli obbietti stessi, o futuri o esistenti, che s' intuiscono mediante il pensiero. Imperocchè l'uso quotidiano ci manifesta che in tre modi possiamo parlar d'una cosa: o ne parliamo servendoci di segni sensibili, cioè tali che feriscono i sensi esterni; o ne parliamo pensando dentro di noi quei medesimi segni, i quali sono sensibili esternamente: o ne parliamo senza che nè sensibilmente nè insensibilmente (avvertano ciò i tradizionalisti) ci prevaliamo di tali segni; ma solo esprimiamo dentro dall' animo gli obbietti stessi ora per via di fantasma corporeo, ora per semplice concepimento della ragione, secondo la diversità delle cose rappresentate. Imperocchè altrimenti parlo dell' uomo, quando lo significo esternamente con questa voce, *uomo;* altrimenti quando senza proferir voce alcuna penso tra me questo medesimo vocabolo; altrimenti quando l' animo intuisce l' essere stesso dell' uomo o per un' immagine corporea, o per semplice atto della mente. Per immagine corporea, come quando immaginiamo la sua sensibile figura; per semplice atto della mente, come quando pensiamo la sua universale essenza, che è *animale*, *razionale*, *mortale*. Or queste tre

ques déterminées par la marche des opinions sur la réalité des idées . . . Première époque *jusqu' au XI siècle :* réalisme aveugle. Seconde époque *de* Roscelin *jusqu' à* Alexandre de Hales *au commencement du XIII siècle : apparition du nominalisme : . . . victoire du réalisme . . .* Troisième époque *depuis* Alexandre *et* Albert le Grand *jusqu' à* Occam, *XIII et XIV siècle: domination exclusive du réalisme . . .* Quatrième époque *depuis* Occam *jusqu' au XVI siècle : lutte du nominalisme et du réalisme.* » Manuel de l' histoire de la philos. traduit etc. t. I, deuxième période §. 242.

specie di locuzione constano ciascuna di parole lor proprie. Ma le parole di quella che ho nominata in terzo ed ultimo luogo, allorchè riguardano oggetti noti, sono naturali ed identiche appo tutte le genti. E perciocchè tutti gli altri vocaboli sono inventati per quelle; dove esse sono, non ci ha mestieri di altre parole per conoscer gli oggetti: e per contrario dove esse non sono, ogni altra parola riesce inutile per la conoscenza [1]. »

139. Ciò posto egli è evidente che il realismo scolastico non potè derivare nè dagli Arabi, nè da diretta ingerenza di Aristotile; e a restarne convinto, basta por mente alle semplici date de' tempi. La filosofia scolastica, così nomata per essere sorta e progredita nelle scuole fondate da Carlo Magno e nelle Università che a quelle succedettero, risale fino all' VIII secolo; quando Alcuino rizzata cattedra di arti e di scienze nello stesso regio Palazzo (an. 780) di là poi mosse ad instaurare da per tutto nel regno le vecchie scuole, ed iniziare nel Monistero di Fulda quel sì sapiente organismo di magistero, imitato quindi e diffuso nelle più celebri Abbazie di Occidente. Per intendere come fin da quegli inizii i punti della più sublime ontologia fossero tocchi e discussi dagli Scolastici con sottigliezza meravigliosa, basta, se non altro, gittare un guardo sulle opere che restano di Scoto Erigena, il quale a mezzo il IX secolo presedette alla scuola del Palazzo in Parigi sotto Carlo il Calvo. Uno scrittore sì erudito e facondo, versatissimo nelle lingue greca e latina, dotato d' erudizione svariatissima, il quale agita liberamente

[1] «Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo non cum voces rerum significatione cogitantur; sed cum res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente concipiuntur. Frequenti enim usu cognoscitur quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, idest quae sensibus corporeis sentiri possunt, sensibiliter utendo; aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginatione vel rationis intellectu, pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo. Aliter namque hominem dico, cum eum hoc nomine quod est *homo* significo; aliter cum idem nomen tacens cogito; aliter cum eum ipsum hominem mens aut per corporis imaginem aut per rationem intuetur; per corporis quidem imaginem, ut cum eius sensibilem figuram imaginatur; per rationem vero, ut cum universalem eius essentiam, quae est animal rationale mortale cogitat. Hae vero tres loquendi varietates singulae verbis sui generis constant; sed illius, quam tertiam et ultimam posui, locutionis verba, cum de rebus non ignorati sunt, naturalia sunt et apud omnes gentes sunt eadem. Et quoniam omnia alia verba propter haec sunt inventa; ubi ista sunt, nullum aliud verbum est necessarium ad rem cognoscendam; et ubi ista esse non possunt, nullum aliud est utile ad rem ostendendam. » *Monologium* cap. X.

le quistioni della più astrusa metafisica; sarebbe un fenomeno inesplicabile, se non anzi assurdo, per chi non riconoscesse in quell'età un movimento razionale e scientifico abbastanza esteso [1]. Ora la filosofia araba nata in Oriente nel nono secolo sotto la dominazione degli Abassidi [2], non cominciò a conoscersi nella Spagna che nel X secolo sotto il Califfato di Hakem II della dinastia degli Ommiadi. Soppresso poscia ogni movimento scientifico in quel regno per le persecuzioni di Almansor sotto il debole successore di Hakem, non rinverdì che verso il secolo XII; nè, come appresso diremo, si estese nell'Occidente cattolico, che al cominciare del secolo XIII, quando già la scolastica avea percorsi almen quattro secoli di movimento e di vita [3]. Per ciò che poi spetta ad Aristotile, è oggimai accettato dagli eruditi che le sue opere, tranne l'Organum e il trattato delle Categorie, non furono conosciute in Occidente che ai principii del XIII secolo [4]. In tutto quel mezzo tempo Aristotile non godè d'altro rinomo nelle scuole se non di essere il maestro per eccellenza dell'arte di ragionare. La sua logica fu accolta universalmente come strumento della scienza; ma la parte dottrinale, contenuta nelle sue opere metafisiche e fisiche e psicologiche e morali, rimase per lunghissimo tratto sconosciuta nelle scuole. Talmente che Abelardo, il quale filosofò nel XII secolo e nulla non abbracciò della scienza, che si professava dagli altri suoi contemporanei; potè dire di non averne contezza per difetto di traduzione: *Quae quidem opera ipsius* (di Aristotile) *nullus adhuc translata latinae linguae aptavit;*

[1] Alcuni sospettano che l'Erigena avesse cognizione della filosofia araba che quasi contemporaneamente sorgeva in Oriente. Ma ciò non ha nessun fondamento nè nella storia nè nelle opere di quel filosofo. Del resto quando anche ciò fosse, nulla ne seguirebbe contra di noi. Imperocchè l'universale disapprovazione che incontrarono le sue dottrine, e le condanne che incorsero, fan segno manifesto che il realismo panteistico, in che le sue parole propendeano, non era il realismo comunemente professato dagli Scolastici.

[2] Alkindi, primo espositore di Aristotile presso gli Arabi, può dirsi il vero fondatore della loro filosofia.

[3] Vedi l'accuratissima opera di Ernesto Renan: *Averroès et l'Averroïsme.* Essai historique. Paris 1852.

[4] *Récherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristôte et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les scolastiques etc.* Par Amable Jourdain. Paris 1843.

Ciò è ammesso altresì dal Rosmini. « Pare accertato dalle accurate ricerche de'moderni eruditi che, eccetto l'*Organum* o alcune parti di esso, le altre opere di Aristotile perdute nell'Occidente, vi rimanessero affatto incognite sino al principio del secolo XIII, quando vi furono d'improvviso riportate da due parti contemporaneamente, cioè da Costantinopoli presa dai Crociati, e dalla Spagna dominata dagli Arabi. » *Op. cit.* n. IX.

ideoque minus natura eorum nobis est cognita [1]. Anzi con ragione si dubita se perfino se ne possedesse in Occidente il testo greco, prima della conquista di Costantinopoli fatta sotto Innocenzo III dalle armi latine.

140. Se poi dagli argomenti estrinseci si vuol torcere la considerazione agl' intrinseci; chiunque legge gli antichi Scolastici non può non confessare che la loro filosofia non riconosce direttamente altra fonte se non la dottrina de' SS. Padri. Il loro precipuo maestro è propriamente S. Agostino; il quale però può dirsi a giusto titolo il primo fondatore della filosofia cristiana in Occidente. E quand'anche l' anello intermezzo, pel quale gli Scolastici si collegano co'Padri, si volesse stabilire in Cassiodoro e Boezio; egli sarebbe da notare che questi due cristiani filosofi non sono altro che fedeli seguaci e rappresentanti della filosofia patristica. Che se fin dai suoi primordii la Scolastica accettò alcune delle teoriche degli antichi savii pagani; le accettò in quanto esse, passando pel crogiuolo dei SS. Padri, eransi depurate da ogni scoria di gentilesco errore ritenendo la sola parte che proveniva dalla schietta natura. Laonde con tutta ragione dagli storici più accurati la Scolastica è rappresentata come un parto ed un esplicamento razionale della dottrina religiosa del Cristianesimo [2]; in quanto essa raccogliendo e appropriandosi i veri razionali e teologici che conteneansi nelle opere de'Padri, argomentossi colla virtù di una sottile e potente dialettica a svolgere da quei preziosi semi le conseguenze, ond' essi erano fecondi, e armonizzarle in un corpo di scienza ordinata e compiuta.

Chi ne dubitasse non ha che a certificarsene co' proprii occhi, leggendo qual più gli aggrada de' fondatori di quella scienza. Noi per saggio ne citeremo due soli: Pietro Lombardo, detto per antonomasia il Maestro delle sentenze, e S. Anselmo d' Aosta, il più sublime metafisico innanzi al sorgere di S. Tommaso d'Aquino. Ora il primo in quella sua celebre opera *Delle Sentenze* [3], sebbene in mezzo alle dottrine teologiche, a cui mira direttamente, tocchi i punti più rilevanti dell'ontologia, della psicologia, della morale; nondimeno, non fa neppure menzione di Aristotile, ma tutto raccoglie dalle divine Scritture, dalle diverse speculazioni de' SS. Padri e dal naturale discorso della ragione. Laonde egli segnò la sua opera coll' anzidetto titolo: *Delle Sentenze*; perchè, come si esprime nel

[1] *Ouvrages inèdites d'Abelard* pag. 258.

[2] Vedi fra le altre la recentissima opera di Carlo Jourdain intitolata: *La philosophie de Saint Thomas d' Aquin.* Paris. 1858.

[3] *Sententiarum libri quatuor.*

Prologo, essa era quasi un repertorio dei testimonii e della dottrina de' Padri, che risparmiasse ai meno dotti la fatica di cercarne i volumi: *Non debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluus; cum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam et mihi, sit necessarius; brevi volumine explicans Patrum sententias appositis eorum testimoniis ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas quod quaeritur offert sine labore.* Per ciò che si attiene a S. Anselmo, egli parimente afferma nel proemio del suo *Monologio* di non aver detto nulla che non fosse conforme alla dottrina de' Padri e segnatamente di S. Agostino: *Nihil potui invenire me dixisse, quod non catholicorum Patrum, et maxime beati Augustini scriptis cohaereat.* Che più? Lo stesso Scoto Erigena, benchè liberissimo nelle opinioni e grandemente versato, per quanto i tempi lo permettevano, nelle opere di profani scrittori; nondimeno si studia di confortare quasi ogni suo detto con qualche testimonianza de' Padri. Tanto era comune e quasi legge inviolabile della Scuola derivare da questi fonti la dottrina non solo dommatica ma altresì razionale.

141. Nè lo studio che gli Scolastici ponevano in Boezio contrasta punto la tesi mia. Perocchè oltre al potersi disputare sino a qual segno Boezio sia stato aristotelico, e sino a qual segno platonico; io non intendo sostenere che la dottrina aristotelica non fosse abbracciata in parte almeno dai primitivi Scolastici; ma solo che, quantunque fosse la loro dottrina, essi non l' attinsero direttamente da Aristotile, bensì dalle opere dei SS. Padri e degli altri filosofi cristiani, tra' quali senza dubbio Boezio ha posto eminente. Conchiudiamo adunque questa proposizione: che la Scolastica cominciò e progredì lunga pezza indipendentemente non solo dagli Arabi, ma altresì da Aristotile, di cui, se accolse alcune dottrine, le accolse in quanto erano passate pel canale de' Padri. Onde la sola meravigliosa leggerezza, colla quale da tre secoli a questa parte si è considerata la filosofia del medio evo, ha potuto far prevalere presso alcuni quel sì grossolano errore, che la scienza scolastica fosse un germoglio dell' Aristotelismo interpretato dagli Arabi, dandole perfino l' appellazione di filosofia Arabo-scolastica. La Scolastica non è che la filosofia dei Padri ridotta a metodo e forma razionale e scientifica, e che ricevette poscia il compiuto suo esplicamento per opera massimamente dell'immortal S. Tommaso, secondo che ragioneremo più sotto.

ARTICOLO III.

Dell' Averroismo.

142. La Scolastica non era altro che lo svolgimento della ragione sotto la guida della Fede. Essa quanto ai suoi filosofici dettati fondavasi dall' una parte sopra i razionali principii, scorti al lume della natura; dall' altra riconosceva come superiore il lume soprannaturale della fede, a cui la ragione umana dovesse obbedire e sottostare.

Da principio si occupò unicamente nella esplicazione razionale delle verità rivelate, in quanto non oltrepassavano i limiti della naturale intelligenza: *Fides quaerens intellectum*, secondo la celebre formola di S. Anselmo; ma in processo, stimolata massimamente dalle dispute tra i nominali ed i reali, si andò passo passo allargando in tutte le quistioni più astruse della metafisica, fino ad abbracciare da ultimo l' intera enciclopedia.

Di fronte a questa cristiana sapienza sorgeva quasi contemporaneamente in un angolo delle Spagne una falsa scienza, che diffondendosi poscia nel rimanente di Europa dovea esservi radice d' infiniti mali. L' araba filosofia pressochè estinta, come dicemmo, dopo il primo suo apparire, ripigliava nell' Andaluzia novelle forze sul declinare del secolo undecimo, finchè nel vegnente salì al suo apogeo per opera d' Ibn-Roschd, detto dai latini Aben-Rois e quindi Averroes. Costui nato in Cordova verso l' anno 1120 e dotato di grande amore per la scienza e di superstiziosa venerazione per Aristotile, condusse nella lunga vita, che ebbe, all' ultimo atto il movimento scientifico de' suoi predecessori e meritò d' esser tenuto il più alto rappresentante della filosofia musulmana.

Intorno alla sua vita, ai suoi scritti, alla sua dottrina è da leggere specialmente l' accuratissima opera di Ernesto Renan [1]; il quale sopra documenti irrefregabili ammenda gli errori di quei che scrissero prima di lui sopra il medesimo argomento e vi reca tanta luce che appena si potrebbe maggiore. Noi non facendo qui articoli storici, ma filosofici, ne toccheremo alcuna cosa per quella parte sola che si attiene col tema propostoci.

143. Averroe scrisse molti trattati scientifici e comentò due o tre volte quasi tutti i libri di Aristotile. Ma l'opera più celebre di lui

[1] *Averroès et l' Averroisme.* Essai histor. par Ernest Renan. Paris 1852.

e che sopra le altre diedegli rinomanza fu il così detto Gran Commentario, in cui egli si studiò con molta diligenza e sottigliezza di esporre e dilucidare la dottrina dello Stagirita. Intorno a che vuolsi osservare che mal si apposero coloro, i quali pensarono che Averroe nell' interpetrazione di Aristotile si valesse del testo greco. Un tale abbaglio è oggigiorno avvertito da tutti che scrivono di tali cose con qualche esattezza. Ma per fermarci al Renan, egli confutando l' asserzione di Herbelot, che Averroe fosse stato il primo a tradurre Aristotile dal greco in arabo, e che della sua versione si fosse valuto S. Tommaso e gli altri scolastici, dice così: « D' Herbelot poteva non conoscere la versione latina di Aristotile, la quale non è stata accuratamente studiata se non da alcuni anni a questa parte; ma in qualità di orientalista egli non avrebbe dovuto ignorare: 1.° che Aristotile era stato tradotto in arabo tre secoli prima di Averroe; 2.° che le traduzioni degli autori greci in arabo sono state fatte dal siriaco e non dal greco; 3.° che forse nessun savio musulmano, e certamente nessun arabo di Spagna ha mai saputo il greco. Checchè ne sia, quest' erronea opinione sembra esser regnata fin dai primi tempi del rinascimento. Agostino Nifo, il Patrizi, Marco Oddo, Gio. Batt. Bruyerin, il Sigonio, il Tommasini, il Gassendi, il Longuerne, il Moréri, e in generale tutto il XVI e XVII secolo hanno considerato Averroe come introduttore d' Aristotile presso i Latini. D' Herbelot riproducendo questo errore, e introducendovi un nuovo grado di precisione, è stato copiato dal Casiri, dal Buhle, dall' Harles, dal de Rossi, dal Middeldorpf, dal Tennemann, dal de Gérando, da Amabile Jourdain ecc. ecc. Il medesimo sbaglio è stato commesso nel catalogo dei manoscritti ebrei della Biblioteca nazionale; esso è stato stereotipato lungo tempo in tutti i *Vocabolarii di conversazione*. Tal è nella storia letteraria la tenacità dell' errore [1]. »

La medesima cosa è osservata dal Dizionario delle scienze filosofiche colle seguenti parole: « È un grave errore che molti scrittori rinomati, e tra gli altri il De Rossi (Diz. stor. degli autori arabi) e Giordano (nella Biografia universale), hanno fatto di Averroe il primo traduttore arabo di Aristotile. Si sa che fin dal X secolo esistevano molte traduzioni arabe delle opere di Aristotile; d' altra parte Averroe non sapea nè il greco nè il siriaco, ed egli non ha potuto fare una nuova traduzione come pretende Buhle (Arist. opera t. 1) e neppure correggere quelle che di già esistevano e di cui

[1] Opera citata parte I, cap. I, pag. 37.

qui e là egli accusa ne'suoi comenti l'oscurità e la imperfezione [1] ».

144. Per conseguenza l'Averroismo, e in generale tutta la filosofia araba del medio evo, dee considerarsi non come un aristotelismo puro, ma come un aristotelismo bastardo, qual erasi potuto derivare dalle traduzioni siriache fatte da' nestoriani che in qualità di medici frequentavano la corte de' Califfi orientali. Noi non istaremo a notare le differenze capitalissime, che sono tra i pensamenti averroistici, e le dottrine del filosofo di Stagira. Ciò sarebbe materia di litigi interminabili, nè punto o nulla gioverebbe al nostro scopo. Ma certo è che Averroe e generalmente i filosofi arabi difettarono nella prima condizione richiesta a bene interpetrare e commentare un libro, che è lo studiarne l'originale, o almeno una traduzione accurata e fedele. Il perchè non è meraviglia se S. Tommaso parlando di Averroe il chiama non peripatetico, ma pervertitore della dottrina peripatetica [2]; e Ludovico Vives afferma che il medesimo nel dichiarare Aristotile spiega tutt'altro che la dottrina di colui che si avea tolto a spiegare. Ecco un brano della sua celebre invettiva. *Nomen est Commentatoris nactus homo qui in Aristotele enarrando nihil minus explicat, quam eum ipsum, quem suscepit declarandum. Sed nec potuisset explicare, etiamsi divino fuisset ingenio, quum esset humano et quidem infra mediocritatem. Nam quid tandem adferebat, quo in Aristotele enarrando posset esse probe instructus? Non cognitionem veteris memoriae, non scientiam placitorum priscae disciplinae, et intelligentiam sectarum, quibus Aristoteles passim scatet. Itaque videas eum pessime philosophos omnes antiquos citare, ut qui nullum unquam legerit, ignarus graecitatis ac latinitatis. Pro Polo Ptolemaeum ponit, pro Protagora Pythagoram, pro Cratylo Democritum; libros Platonis titulis ridiculis inscribit, et ita de iis loquitur, ut vel caeco perspicuum sit literam eum in illis legisse nullam. At quam confidenter audet pronuntiare hoc aut illud ab eis dici, et quod impudentius est, non dici; quum solos viderit Alexandrum, Themistium et Nicolaum Damascenum; et hos, ut apparet, versos in arabicum perversissime ac corruptissime* [3] *!*

Lo stesso assicura il già citato da noi Ernesto Renan, affermando che basta paragonare gli scritti di Averroe con quelli del testo greco di Aristotile, quale ci è pervenuto, per riconoscere le gravissime alterazioni e differenze, a cui è soggiaciuta la dottrina del secondo

[1] *Dictionnaire des sciences philos.* art. IBN-ROSCHD.

[2] *Non tam fuit peripateticus, quam peripateticae philosophiae depravator.* Opuscolo Contra Averroistas.

[3] *De causis corruptarum artium.* Opp. t. 1, pag. 410.

nelle mani del primo. Secondo lui la dottrina averroistica, come anche quella di tutti gli Arabi, non è che un eco della dottrina de' Siri proveniente direttamente dai commentatori greci di Alessandria [1]. L' Averroismo in somma è un Aristotelismo, non può negarsi, ma un aristotelismo modificato dalle dottrine dei neoplatonici alessandrini [2], e per giunta guasto dalle interpetrazioni de' Nestoriani siri e caldei. E per fermo l' impronta neoplatonica non può revocarsi in dubbio da chiunque guardi con attento occhio la filosofia averroistica. Per nulla dire degli altri suoi dommi fondamentali, quali sono l' eternità della materia, l' emanazione da Dio, la scala progressiva delle intelligenze informanti gli astri, la fatalità degli eventi mondiali, la provvidenza ristretta ai soli generi delle cose; certamente la teorica dell' intelletto separato, punto fondamentale della sua Ideologia, rivela l' intimo nesso che essa ha colla filosofia alessandrina. Quivi si scorge più che una rimembranza dell' irradiazione intellettuale di Plotino e del λόγος προφορικός di Filone. Anche quivi si scorge un lume sostanziale contraddistinto dagl' individui che fa la sua apparizione nelle singole intelligenze umane, senza confondersi nè mescolarsi con alcuna di loro. Lume, che costituisce l' unità, il legame comune, lo svolgimento ideale di sì fatte intelligenze, e le assorbisce da ultimo in sè medesimo dopo la dissoluzione dei corpi.

Noi non istaremo a discutere se il modo equivoco di parlare te-

[1] « Si l'on compare la doctrine contenue dans les écrits d'Ibn-Roschd avec celle d'Aristôte, on reconnaît de premier coup les graves altérations qu'a subies le péripatétisme entre ces deux termes extrêmes. Mais si l' on veut déterminer le point où s' est introduit l' élément nouveau, qui d' une philosophie en a fait une autre, la question devient fort délicate. Les théories d' Ibn-Roschd ne diffèrent par aucun caractère essentiel de celles d' Ibn-Bâdja et d'Ibn-Tofaïl, qui ne font de leur côté que continuer, en Espagne, la série d'études qu' Ibn-Sina, Alfarabi, Alkindi avaient fondée en Orient. Alkindi lui-même, qu' on envisage d'ordinaire comme le fondateur de la philosophie arabe, ne paraît avoir aucun droit au titre de créateur. Sa doctrine n' est qu' un écho de celle des Syriens, qui se rattachent eux-mêmes directement aux commentateurs grecs d' Alexandrie. Entre ceux-ci et Alexandre d' Aphrodisias, entre ce dernier et Théophraste, il n' y a aucune innovation instantanée. » *Averroès et l'Averroïsme.* Essai historique par Ernest Renan. Prem. partie, ch. II, §. I, pag. 69.

[2] « Le caractère général de la doctrine d' Ibn-Roschd est le même que celui que nous remarquons chez les autres philosophes arabes. C' est la doctrine d' Aristôte modifiée par l' influence de certaines théories néoplatoniciennes. » *Dictionnaire des sciences philosophiques* t. 3, art. Ibn-Roschd.

nuto da Aristotile nel suo terzo libro *De anima* abbia potuto dare veramente occasione a tal dottrina. Ma il certo è che essa dall' una parte poco s'accorda col rimanente del sistema aristotelico [1]; e dall' altra consuona moltissimo coll' interpretazione della più parte dei commentatori alessandrini [2].

145. La filosofia araba cominciò a conoscersi da' Latini a mezzo il secolo XII per le traduzioni dell' Arcidiacono Gondisalvi, eseguite per ordine di Raimondo Arcivescovo di Toledo. Canale di diffusione ne furono altresì gli Ebrei, usciti massimamente dalla scuola di Mosè Maimonide [3]; presso i quali l' Averroismo posto in non cale dai Musulmani, restii di lor natura al movimento scientifico, trovò più lunga esplicazione e durata. Ma soprattutto l' araba dottrina deve i suoi rapidi incrementi nell' Europa cristiana all' empio zelo di Federico II. Questo perfido Imperatore, di anima pienamente musulmana, non contento di stare in istretta alleanza co' principi maomettani, e di avere trasformata la sua corte in un ricettacolo di Saraceni, imitandone le fogge ed i costumi, fino ad avere anche egli un harem a sfogo di sue libidini; si adoperò a tutt' uomo di pervertire nell' ordine delle idee la dottrina delle scuole cattoliche, come già nell' ordine pratico si sforzava di pervertire la morale dei popoli. Quindi chiamato presso di sè Michele Scotto, gli ordinò di tradurre dall' arabo i libri di Averroe, e di sì fatte traduzioni accompagnate da sua circolare, fè dono alle Accademie di Francia e d' Italia. Codesto Michele Scotto può aversi con verità per primo fondatore dell' Averroismo in Italia; e ciò forse contribuì moltissimo alla rea fa-

[1] « Une telle doctrine, assurément, est peu d' accord avec l' esprit général du peripatétisme. » Renan, opera citata. *Première partie*, chapitre II, pag. 96.

[2] « C' est l' interprétation de la plupart des commentateurs grecs, d' Alexandre d' Aphrodisias, de Themistius, de Philopon et de tous les arabes sans exception. » Renan, ivi.

[3] La filosofia presso gli Ebrei non fu che un riverbero della filosofia araba. Maimonide, contemporaneo di Averroe e scolare dello stesso maestro, professò al tutto la medesima dottrina. « C' est aux Juifs qu' Averroès est redevable de sa réputation de commentateur. C' est d' eux qu' il reçut le titre, depuis solennellement confirmé par l' école de Padoue, d'*Ame et Intelligence d'Aristôte*. En effet, le texte pur d' Aristôte se rencontre très rarement dans les manuscrits hébreux. Au contraire, les traités accompagnés du commentaire, souvent même les paraphrases d' Averroès, y portent simplement le nom d'Aristôte. » Renan, Deuxieme partie, ch. I, n. 4.

ma che egli si acquistò, e per cui venne collocato da Dante nell'inferno tra i maghi e gl'indovini [1].

146. L'opera infausta di Federico fu seguitata con pari ardore dal suo bastardo Manfredi, che in un col regno ne ereditò l'empietà e la miscredenza. Costui procurò nuove traduzioni della filosofia araba per mezzo di Ermanno il tedesco, e ne regalò novamente le Università cattoliche. Ciò valse ad afforzare l'Averroismo, che già s'abbarbicava fortemente in Parigi, e più nel Nord-Est d'Italia; concentrandosi poscia massimamente come in ben difesa cittadella nell'Università di Padova, sì chiara fra le italiane per profondità di studii e concorrenza di allievi. Sarebbe lungo a descrivere la numerosa schiera d'increduli che quinci pullularono per le funeste influenze averroistiche; e che cominciati con Peitro d'Abano, si terminarono col Vanini e col Cremonini. Il Renan ne tesse minutamente il catalogo e racconta le ipocrite arti ond'essi si studiavano di sottrarsi ai rigori dell'Inquisizione con ironico rispetto verso la Chiesa [2].

147. Ma passandoci di tali cose, un punto vogliamo che sia diligentemente notato, ed è l'abbominazione con la quale fu sempre riguardata fin da principio la dottrina averroistica da'Dottori e dalle scuole sinceramente cattoliche. Ne sia prova la celebre condanna del Concilio di Parigi nel 1209, e lo Statuto del Legato Pontificio Roberto di Courçon nel 1215 e le bolla di Gregorio IX indirizzata ai maestri e scolari di Parigi nel 1231. Queste tre solenni proscrizioni non riguardano Aristotile in sè medesimo, come da alcuni per errore e da altri per mala voglia di screditare la Scolastica si è preteso. Ma riguardano bensì gli estratti, i comenti e le esposizioni arabiche che se ne davano nell'Università di Parigi sotto nome del filosofo di Stagira. In ciò son pienamente d'accordo il Renan e il Jourdain dopo i solerti e profondi studii che vi fecero sopra. Per non esser troppi ricorderemo soltanto il secondo il quale dimostra la sua asserzione: 1.° Dalle parole stesse del Concilio [3]; 2.° Dall'esame

[1] Quell'altro che ne' fianchi è così poco
Michele Scotto fu, che veramente
Delle magiche frode seppe il gioco. (*Inf.* cant. XX.)

[2] Vedi l'op. cit. Seconde partie, c. III: *L'Averroïsme dans l'école de Padoue.*

[3] « Le décret du Concile de Paris, en désignant les livres *de naturali philosophia et commenta*, fournit la preuve qu'il s'agissait de versions dérivées de l'arabe; car elles étaient les seules qui eussent des commentaires. » *Récherches critiques sur les traductions d'Aristôte etc.* chap. V.

delle testimonianze de' contemporanei; 3.° Dal comprendersi nella stessa condanna le dottrine altresì di Amaury e di Davide di Dinant; 4.° Dall' esporsi che contemporaneamente si faceva da' Dottori cattolici senza veruna opposizione la dottrina di Aristotile [1]. Laonde conchiude questi tre punti: 1.° che la sentenza emanata dal Concilio nel 1209 non colpiva che i libri di filosofia naturale; 2.° che per questa denominazione non è da intendere la Fisica compiuta d' Aristotile, ma il compendio fattone dal giudeo Davide di Dinant e gli estratti d' Avicenna o d' Algazel, pubblicati sotto il nome del greco filosofo; 3.° che la Metafisica d' Aristotile dapprima non fu conosciuta che per mezzo di simiglianti estratti, e che la sentenza di Roberto di Courçon non potea riguardare la Metafisica originale od intera dello Stagirita [2].

A questa chiarissima prova del mal viso, che fin da principio i cattolici fecero alle dottrine averroistiche, vogliosi aggiungere le numerose condanne a cui esse soggiacquero nel rimanente del secolo XIII, e massimamente quella che fu emanata l' anno 1277 dal Vescovo Tempier in un' assemblea di teologi. Nè è da dimenticare l'atto solenne onde nel secolo XIV il Concilio di Vienna trafisse l' Averroismo colla riprovazione degli errori di Pietro Olivo; nè la reazione di tutti i sani teologi fino al Concilio Lateranese sotto Leone X, che implicitamente tornò a condannare quel sistema negli errori del Pomponazzo [3].

[1] « Si l'anathème eût frappé Aristôte lui-même, comment donc les plus célèbres docteurs du temps, Alexandre de Hales, Albert, Robert de Lincoln eussent-ils expliqué, commenté ses ouvrages au sein même de l'Université qui les condamnait? » *Récherches etc.* chap. V.

[2] « Concluons donc de tout ce qui vient d' être exposé:

« 1.° Que la sentence de 1209 ne frappait que les livres de philosophie naturelle.

« 2.° Que, par cette dénomination, il ne faut pas entendre la Physique complète d'Aristôte, mais l' abrégé fait par le juif David dont parle Albert, ou des extraits d' Avicenne ou d' Algazel, publiés sous le nom du *Philosophe grec.*

« 3.° Que l' on ne connût d' abord la Métaphysique que par de semblables extraits, et que la sentence de Robert de Courçon ne pouvait frapper la Métaphysique complète. » *Opera cit.* cap. V.

[3] Benchè il Pomponazzo nell' apparenza si mostrasse contrario ad Averroe per accattare aria di novità, e si professasse seguace di Aristotile secondo l'interpetrazione di Alessandro d' Afrodisia: nondimeno è evidente essere egli stato Averroista quanto alla sostanza delle dottrine.

ARTICOLO IV.

S. Tommaso d' Aquino.

148. Gravissimo fu il pericolo che corse nel secolo XIII l' incivilimento cristiano. L'Islamismo fiaccato nella potenza materiale per le precedenti crociate , andava ristorando , per la perfidia di Federico, le sue perdite e ripigliando novelle forze. E comechè non mostrasse per allora di poter nulla tentare a danno dell'Occidente; nondimeno l' assalto che non era a temer dalle armi, veniva più formidabile da parte delle influenze intellettuali e morali. La voluttà musulmana appiccatasi quasi pestilenzial morbo pel frequente contatto coll' Oriente , impigliava largamente la società europea fino a generarvi aperta professione di dottrina e di vita epicurea. Lo stesso ascetismo ne veniva infettato ; sicchè una turba di falsi mistici pullulavano d' ogni parte , i quali dopo l' esercizio d' esterne pratiche di penitenza si abbandonavano ad ogni genere di laidezze. Ricordi il lettore i seguaci dell' Evangelio eterno, di Gioacchino Floro, di Gerardo da S. Donnino , di Valdo, di Dolcino; come pure la setta dei catari, de' beguardi, de' lollardi, de' fraticelli ed altrettali, che sotto ipocrite apparenze di pietà scompigliavano e manomettevano orribilmente i costumi. D' altra parte la filosofia araba cominciatasi conoscere in Occidente penetrava da per tutto nelle scuole, e burbanzosa della dottrina aristotelica, quale veniva esposta da Averroe, vi produceva pestiferi frutti di materialismo, di fatalismo, di panteismo, di ateismo. Nè la Scolastica col suo lento progredire era giunta a tale svolgimento di forze e solidità d' organismo , che potesse con franco animo levar la fronte e combattere con forbite e vincitrici armi l' ardimentosa rivale. Massimamente che nell' empia casa degli Hohenstaufen sorgeva un propugnacolo d' iniquità , in cui la doppia corruttela specolativa e pratica avea a suo servigio la potenza stessa imperiale, e movea quinci come da forte rocca ad invadere e devastare ogni cosa.

149. In tanto bisogno della sua Chiesa non mancò il provvidentissimo Iddio di soccorrere con pronto e straordinario aiuto. E come nell' irruzione barbarica dispose l' Ordine di S. Benedetto che nella solitudine de' sacri chiostri salvasse dal comune naufragio i due precipui elementi di civiltà , la virtù e la scienza ; così contro l' assalto di questa nuova e forse più tremenda barbarie suscitò S. Francesco e S. Domenico colla duplice e numerosa schiera dei loro in-

vitti figliuoli. La missione del primo par che fosse massimamente pratica; il combatter cioè nel giro de' costumi il soverchiante amore de' godimenti terreni. E siccome universale strumento e mezzo del godere è la ricchezza; così egli inalberò quasi insegna contraria la povertà. Quest' unica idea, che forma il suo distintivo carattere e che venne da lui predicata e promossa con tanto ardore, bastò al glorioso atleta per vincere il mondo distaccando gli animi dagli affetti terreni e revocandoli all'amore delle cose celesti. Ond'egli meritossi il nome di Serafino. Per contrario la missione di S. Domenico fu segnatamente specolativa; il guerreggiar cioè nell' ordine delle idee la falsa sapienza, travagliandosi alla esplicazione e rassodamento della sana dottrina, e ripulsando gli errori che d' ogni parte minacciavano invasione e sterminio. Il perchè egli impugnò l' arma della scienza, e meritò d' aver voce di Cherubino. Ecco in che modo l' Alighieri espresse un tal fatto con nobilissimi versi:

La Provvidenza che governa il mondo
   Con quel consiglio, nel qual ogni aspetto
   Creato è vinto pria che vada al fondo;
Perocchè andasse ver lo suo diletto
   La sposa di Colui che ad alte grida
   Disposò lei col sangue benedetto,
In sè secura ed anche a Lui più fida;
   Due Principi ordinò in suo favore
   Che quinci e quindi le fosser per guida.
L' un fu tutto serafico in ardore,
   L' altro per sapienza in terra fue.
   Di cherubica luce uno splendore [1].

E così noi veggiamo che santa Chiesa laddove nella festa di S. Francesco ci fa chiedere che a imitazione di lui disprezziamo i beni terreni: *tribue nobis ex eius imitatione terrena despicere;* in quella di S. Domenico ci fa rendere grazie a Dio pel dono fattoci delle sue dottrine: *Deus, qui Ecclesiam tuam Beati Dominici confessoris tui illustrare dignatus es meritis et doctrinis.*

150. L' Ordine domenicano adunque fu negli alti disegni di Dio stabilito qual propugnacolo della scienza cattolica. E come egli corrispondesse alla nobile impresa ben lo dimostra la lunga serie dei Dottori, che con alla testa Alberto Magno in esso perpetuamente fiorirono e sparsero sulla terra larghi fiumi di sapienza. Ma quegli, che sopra tutti come aquila vola e che sortì l' officio di maestro de-

[1] DANTE *Paradiso* c. XI.

gli altri, si fu S. Tommaso d'Aquino, appellato perciò l'Angelo delle Scuole. Questo meraviglioso intelletto, la cui gloria durerà finchè dura il sapere nel mondo, concepì il vasto disegno di non pure opporsi ai dominanti errori del suo secolo, ma di descriver fondo al lavoro di quanti lo precedettero, ordinando una vera enciclopedia scientifica che ripigliasse la filosofia dai suoi principii, la connettesse col filo tradizionale de' Padri e dei susseguenti Dottori, e congegnatasi in forte e ben inteso organismo di sè formasse sgabello alla Fede. Opera per verità stupenda e che a pena può intendersi senza prodigio. Deliberatosi pertanto di rimontare alle prime origini della scienza, egli si volse ad Aristotile, sì per l'onore in che questi era a' suoi tempi, e sì perchè in lui scorgeva come il più universale rappresentante e la più compiuta personificazione dell' antica sapienza. Ben comprendendo poi che nella gentilesca filosofia bisogna distinguere ciò che procede dalle influenze del paganesimo e ciò che procede dalla natura (la quale al certo per sè stessa non è pagana), applicò l'animo a sceverare in Aristotile il prezioso dal vile purificandone i dettati col lume della Fede, e nettandoli da ogni scoria di errore [1]. Tra' santi Padri, ne' cui volumi fu versatissimo, prescelse a preferenza S. Agostino; siccome quello in cui vedeva assommarsi, diciam così, ed elevarsi a forma più razionale e scientifica la filosofia patristica. Quanto egli fosse studioso e seguace di questo gran luminare della sapienza cattolica, non può dubitarsi da chiunque legge i suoi scritti; nei quali non ci è quasi punto dottrinale di maggior momento, che non sia sorretto o confermato dall' autorità di lui.

151. Il che dovrebbero ben considerare coloro che si allontanano da S. Tommaso sotto pretesto di voler seguitare S. Agostino. Se costoro procedessero spassionatamente e per amore della verità, intenderebbero senza fallo che la dottrina dell' uno non è un' opposizione ma uno svolgimento ed un progresso della dottrina dell'altro, e in generale di quella dei Padri. Imperocchè ciò che in questi trovasi in germe qui e colà, senza coordinazione ed unità scientifica, in S. Tommaso trovasi chiarito e svolto nelle sue conseguenze e nelle sue applicazioni e collegato in corpo organico di dottrina razionale e metodica. Nè il dirsi e ripetersi sì sovente che i Padri fu-

[1] Egli è vero che prima di S. Tommaso Aristotile fu commentato dal suo maestro Alberto Magno. Ma il commento di Alberto oltre a non arrivare a quella sublimità, a cui giunse quello del suo discepolo, è propriamente una parafrasi delle opere aristoteliche, e non sempre appoggiata a traduzioni eseguite sul testo greco.

ron platonici e S. Tommaso aristotelico val punto nulla. Imperocchè nei Padri come in ogni scrittore convien distinguere la forma dalla sostanza. La forma è mutabile e si adatta bene spesso ai tempi; la sostanza resta sempre la stessa. Anche noi seguitando in tutto e per tutto la dottrina di S. Tommaso, la proponiamo non rade volte in forma moderna. Potrebbe dirsi in quel caso che noi siamo moderni? I Padri proposero i loro concetti per ordinario sotto forma platonica; perchè tal era la voga de' loro tempi; nei quali fioriva il neoplatonismo. Ma la sostanza della loro dottrina non era propriamente nè di questo nè di quel filosofo, ma bensì della natura razionale dell' uomo; in quanto tutto ciò che era stato detto, vuoi da Platone, vuoi da Aristotile, vuoi da Zenone o altro savio gentile secondo verità e che trovavasi in armonia colla Fede di Cristo e colla pietà de' costumi, era da essi accettato [1]. Noi sfidiamo chi pensa il contrario a recare un sol punto fondamentale di dottrina veramente patristico e agostiniano, che bene interpretato discordi dalla dottrina di S. Tommaso. Questo S. Dottore fe uso di Aristotile, perchè i libri di Aristotile erano quasi un repertorio di tutta la filosofia greca; fe uso di Aristotile, perchè Aristotile parlò meglio degli altri e propose dottrine che si porgevano più facilmente a un' interpretazione ortodossa; fe uso di Aristotile, perchè Aristo-

[1] Ecco come parlano i Padri della filosofia de' Gentili da loro abbracciata. S. Giustino dice: Quaecumque igitur apud omnes praeclare dicta sunt, ad nos christianos pertinent. Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστι. *Apologia* §. 13.

Più precisamente Clemente Alessandrino: « Philosophiam non dico stoicam, nec platonicam, aut epicuream et peripateticam, sed quaecumque ab his sectis recte dicta sunt, quae docent iustitiam cum pia scientia, hoc totum selectum dico philosophiam. » Φιλοσοφίαν οὐ τὴν στοικὴν λέγω, οὐ δὲ τὴν πλατωνικὴν, ἢ τὴν ἐπικουρεῖόν τε καὶ αριστοτελικὴν. αλλ'ὅσα εἴρηται παρ'ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν, το ἐκλεκτικὸν, φιλοσοφίαν φημί. CLEMENS ALEX. *Stromatum*. lib. I, §. 7.

S. Agostino poi si esprime in questi termini: « Quicumque igitur philosophi de Deo ista senserunt, quod et rerum creatarum sit effector, et lumen cognoscendarum et bonum agendarum; quod ab illo nobis sit et principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae; sive Platonici accommodatius nuncupentur, sive quodlibet aliud sectae suae nomen imponant; sive tantummodo Ionici generis, qui in eis praecipui fuerunt, ista senserint, sicut idem Plato, et qui eum bene intellexerunt; sive etiam Italici, propter Pythagoram et Pythagoraeos, et si qui forte alii eiusdem sententiae identidem fuerint; sive aliarum quoque gentium, qui sapientes vel philosophi habiti sunt, Atlantici, Libyci, Aegyptii, Indi, Persae, Caldaei, Scythae, Galli, Hispani, aliique reperiuntur, qui hoc viderint ac docuerint; eos omnes caeteris anteponimus eosque nobis propinquiores fatemur. » *De Civitate Dei* liber 8, c. IX.

tile era più metodico e preciso nelle sue trattazioni, e serbava un linguaggio più appropriato e scientifico. Del resto dove i suoi dettati erano erronei e discordanti dalla fede, egli non dubitò di porne in luce le magagne e di confutarli cogli stessi principii da lui attinti [1]. Il perchè la sostanza della dottrina di S. Tommaso nella parte puramente filosofica e razionale non dee altrimenti considerarsi, che come il prodotto della ragione e della esperienza, rinsanguinato e ringiovanito colla luce de' dommi cristiani, promosso ed accresciuto dalle speculazioni de' Padri, chiarito vie meglio nel sereno pensiero di quella mente angelica, e con potente ed invincibile logica rivolto a conquidere ogni sorta di errori non solo contemporanei ma eziandio avvenire.

152. S' ingannerebbe adunque a partito chi credesse di non trovare altro nella dottrina di S. Tommaso, se non un sistema filosofico più o meno ingegnoso ma relativo soltanto all' epoca in cui quel fulgido astro splendette sull' orizzonte scientifico. Il vero è che

[1] Ecco come questo fatto vien ricordato dal Pallavicino nella sua celebre storia del Concilio di Trento: « Avvegnachè si dee osservare, che Dio dopo aver piantata la fede per mezzo d' uomini deboli, avvalorati da lui con sapienza e con virtù miracolosa perchè in questa opera si ravvisasse più apertamente la divinità dell' autore; dopo que' tempi, dico, ha voluto che l' eccellenza della dottrina abiti come in residenza perpetua nella sua Chiesa. E così per ogni età i più letterati uomini sono stati i sacri dottori. Or avvenne che verso il duodecimo secolo di nostra salute era sorta in gran riputazione la setta degli Arabi, i quali dominando specialmente nell' Andaluzia, aveano convertita Cordova in un' altra Atene, e con l' opera di Averroe erasi risvegliata la filosofia d' Aristotile, giaciuta o sopita o sepolta per lunghissimo tempo innanzi. E la insegnavano con metodo e con sottigliezza; rifiutando e beffando con le ragioni peripatetiche i misteri della fede nostra, come convinti di falsità, e i seguaci di lei come creduli per ignoranza. Contra questo assalto provvide Iddio alla Chiesa con l' intelletto di S. Tommaso; il quale intendendo che in ogni paese domina quella religione, la quale è insegnata da' più riputati per dottrina, e non ritrovando fra le dottrine degli uomini o la più stimata, o la più stimabile che l' Aristotelica, fece in essa un profondissimo studio; e commentò i libri di quel filosofo assai più esquisitamente che non avea fatto nessun o arabo o greco. Pertanto acquistatasi in quelle dottrine gran padronanza e non minor riputazione, seppe col vigore dell' ingegno trar da' principii medesimi di Aristotile la soluzione agli argomenti arrecati non che da altri da Aristotile stesso contra ciò che noi teniamo per fede. Nel che venendo seguito poi dalla succeduta schiera degli Scolastici, ha operato che dove prima la dottrina peripatetica era nemica della cristiana, di poi s' è collegata con lei talmente, che i moderni eresiarchi non hanno potuto ribellarsi al Vaticano senza ribellarsi insieme al Liceo, e senza discreditar le loro opinioni col disprezzo del maggior filosofo, e forse del più alto intelletto che abbia prodotto la natura. » *Storia del Concilio di Trento* del Card. SFORZA PALLAVICINO lib. VII, cap. 14.

essa dee aversi in conto di dottrina universale, contemporanea a tutti i secoli; perchè intimamente congiunta colla dottrina stessa della Chiesa. Essa è come una schiera bene ordinata in battaglia che può rivolgersi contra qualunque nemico; e come una rocca fortissima, da cui pendono mille scudi e mille lance, da armarne ogni più forte guerriero. Chiunque ha caldo il petto di zelo per la gloria di Dio, non può fare che non l'ami ed apprezzi, dandosi con sincero e bramoso animo a svolgerne e meditarne i volumi. Dove giunge a comprenderli, egli si sentirà tosto rischiarata la mente di tanta luce e avvalorati di tanto vigore gli spiriti; che sicuro ed imperterrito può da indi procedere alla pugna contro ogni sorta di avversarii [1]. Io non dubito proferire questa proposizione, la quale dalle persone accorte e sagaci non sarà tenuta esagerata: un filosofo e un teologo che possedesse profondamente la dottrina di S. Tommaso sarebbe invincibile. E di qui forse dee ripetersi l'odio grandissimo, in che quella dottrina fu avuta da Lutero; il quale secondo che dichiara egli stesso, tra gli altri suoi folli disegni s'avea proposto d'abbattere come in filosofia Aristotile così in teologia S. Tommaso [2].

ARTICOLO V.

L'Aristotile averroistico è diversissimo dall' Aristotile scolastico.

153. Dopo le cose insino a qui ragionate, la differenza dell' Aristotile averroistico o arabo, che voglia dirsi, dall' Aristotile tomistico o scolastico, non è che un semplice corollario, il quale si ma-

[1] È degno di ricordanza come S. Ignazio di Loiola, la cui missione fu di aggiungere sè e l'Ordine da lui istituito alla gran lotta contro il protestantesimo e le sue conseguenze, nel suo ammirabile libro degli Esercizii Spirituali fra gli altri mezzi che suggerisce « per sentir rettamente colla Chiesa cattolica, » prescrive la stima verso i Dottori scolastici, ponendo in testa a tutti S. Tommaso d'Aquino, e ne assegna questa notevol ragione: « Perchè è proprio della loro dottrina dogmata ad salutem necessaria exactius tradere atque definire prout convenit suis temporibus et POSTERIS, ad errores haeresum confutandos. » Intendano ciò e meditino profondamente coloro, che poco si curano di S. Tommaso sotto pretesto che novelle eresie e novelli errori richiedono novelle armi e novelli presidii. L'inviato da Dio contro le moderne eresie dovea certamente saper molto a dentro in tale bisogna. Vogliamo ancora avvertire che se per S. Ignazio la stima degli Scolastici è segno di cattolicismo, non è meraviglia se il disprezzo dei medesimi fu sempre tenuto indizio di protestantesimo.

[2] LUTERO *Epistolarum* 8, 18, 27.

nifesta spontaneo da sè medesimo. Ciò fu avvertito dal Renan là dove dice che tanto gli Arabi quanto gli Scolastici nel commentare Aristotile seppero crearsi una filosofia al tutto propria e piena d'elementi indigeni [1]. Anche il Rosmini confessa codesta discrepanza ed osserva come nel medio Evo l'Aristotelismo veniva tirato a sè da due parti. « Di qua la dottrina d'Aristotile insegnata e proclamata altamente come un aiuto naturale e un sostegno del Cristianesimo; di costà essa medesima pare divenuta un'arma possente nelle mani dell'empietà, con cui questa tenta niente meno che l'intera distruzione del Cristianesimo e d'ogni altra religione e lo stabilimento del materialismo e dell'ateismo più consumato [2]. » Ma preoccupato della sua tesi che l'Averroismo discendesse naturalmente e logicamente da Aristotile, non seppe assegnar l'intima ragione di questa diversità di vedere, e convien che implicitamente condanni di cecità grossolana tutti quelli che portarono la prima delle due opinioni accennate [3]. Ma la verità è che l'Aristotile del medio Evo non dee considerarsi in sè stesso, ma nella sua duplice interpretazione; in virtù della quale vien diviso in due, diametralmente opposti tra loro quanto ai capi fondamentali della dottrina.

154. E vaglia il vero, Averroe, secondo che mostrammo più sopra, interpretò Aristotile sopra traduzioni derivate dal siriaco; S. Tommaso per contrario si valse di traduzioni eseguite sul testo greco [4]. Ciò è dimostrato da argomenti sì intrinseci come estrinseci,

[1] Sous prétexte de commenter Aristôte les Arabes, comme les Scholastiques ont sû se créer une philosophie pleine d'éléments indigènes et très-différente assurément de celle qui s'enseignait au Lycée. « *Op. cit.* Part. I, chap. II.

[2] Opera citata num. XXXVI.

[3] Egli osserva che gli scritti di Aristotile, quali a noi pervennero, sono di difficile interpretazione e sovente di equivoco significato, attesi i guasti, che incorsero, il disordine onde furono distribuiti, l'oscurità non rara del linguaggio e della esposizione. Ciò è verissimo; Aristotile qual è a noi pervenuto, è assai alterato e più che mediocremente oscuro nelle sentenze. Ma la conseguenza da trarsene si è la malagevolezza di giudicar Aristotile per sè medesimo indipendentemente dal senso attribuitogli da'suoi commentatori. Il che conferma la nostra tesi della differenza da ravvisarsi tra l'Aristotile interpretato dagli Arabi, e l'Aristotile interpretato dagli Scolastici.

[4] Anche il suo maestro Alberto magno erasi per la maggior parte delle opere di Aristotile servito di traduzioni fatte immediatamente dal testo greco, come egregiamente dimostra il Jourdain nella sua eruditissima opera: *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristôte* etc. Per rispetto alla metafisica segnatamente è decisivo quel luogo di Alberto nel 3° tomo delle sue opere, pag. 525, dov'egli esponendo il principio del primo libro della metafisica di Aristotile che comincia: « Tutti gli uomini naturalmente de-

ed è messo dal Jourdain in tanta evidenza, che farebbe increscere bonamente di sè chi oggidì volesse dubitarne [1]. Guglielmo Tocco nella vita del Santo dice espressamente: *Scripsit etiam super philosophiam naturalem et moralem et super metaphysicam, quorum librorum procuravit ut fieret nova translatio quae sententiae Aristotelis contineret clarius veritatem* [2]. Ma senza ciò basta dare uno sguardo ai comenti del S. Dottore per comprendere che la traduzione, sopra cui egli lavorava, ed alcune delle varianti, di cui si valeva, provenivano direttamente dal greco. Tanta è la loro diversità dalle traduzioni arabe e l'aria greca che ne traspira.

155. Alcuni hanno dubitato se S. Tommaso conoscesse la lingua greca. Noi concederemo di leggieri ch'egli non fosse un ellenista; ma che egli non avesse niuna perizia del greco può asserirsi solamente da chi non ha mai letto le sue opere. Egli spiega del continuo etimologie greche, senza porre mai il piede in fallo. Or ciò sarebbe simigliante a miracolo in uomo al tutto digiuno di quella lingua. Ma checchè sia di tal quistione, essa non fa al nostro proposito. Imperocchè io non disputo se san Tommaso abbia sempre colto nel segno interpretando i sensi dello Stagirita, ma solamente sostengo che la filosofia, a cui venne con siffatta interpretazione, sia ben diversa dall'araba. Al che giova anzi l'ipotesi, vera o falsa che sia, dell'essersi egli discostato dalla genuina sentenza di Aristotile; perchè così la dottrina, che ne dedusse, dovrà considerarsi come più sua.

156. Di più, l'aristotelismo scolastico si generò sotto l'influenza dell'idea cattolica, con piena soggezione ai dommi della fede cristiana, e in consonanza colla dottrina de' Padri e degli anteriori Dottori della Chiesa. L'aristotelismo averroistico per contrario fu prodotto dalla ragione abbandonata a sè stessa o al più coll'aiuto dell'idea musulmana, in un'atmosfera scientifica infetta d'ogni parte da dottrine false ed assurde, coll'odio al Cristianesimo e forse ad

siderano di sapere, » dice così: « Hoc modo naturale desiderium (quo omnes homines scire desiderant) procedit ad scire secundum actum: quod desiderium est in vere scientibus et in non vere scientibus. Hoc igitur modo est verum scire. Et hanc probationem ponit Theophrastus, qui etiam primum librum qui incipit: Omnes homines scire desiderant, metaphysicae Aristotelis traditur addidisse; ideo in arabicis translationibus primus liber non habetur. » Se le traduzioni arabe mancavano del primo libro della metafisica aristotelica, ed egli espone quel libro; è chiaro che si valeva di traduzione non fatta dall'arabo, ma derivata da sorgente greca.

[1] Opera citata.

[2] *Acta Sanctorum* etc. Antuerpiae 1643, mensis Martii tom. I, pag. 665.

ogni rivelazione. Il perchè dove l'aristotelismo scolastico non fu che un depuramento della scienza pagana e un connubio della ragione coll' elemento religioso, con immenso progresso della mente nella via del vero; per contrario l'aristotelismo arabo non potè essere che un nuovo guasto della scienza e una novella manifestazione del movimento razionalistico, che iniziato dai gnostici, e ridotto a forma più sistematica dai neoplatonici, ricomparve sott'altre sembianze per opera degli Arabi, per quindi assorgere alla sua forma pura e perfetta ai tempi nostri nel trascendentalismo alemanno.

157. Ma lasciando stare la considerazione delle cause e degli aggiunti, egli basta guardare le due dottrine in loro medesime per ravvisarne la scambievole discrepanza. Qual punto fondamentale di scienza, determinativo della natura d'un sistema, può assegnarsi, in cui l'aristotelismo di S. Tommaso convenga coll'averroistico? Forsechè l'idea di Dio, al quale Averroe toglie la libertà e la provvidenza? Forsechè la creazione del mondo, cui Averroe concepisce qual attuazione fatale ed eterna d'una materia improdotta? Forsechè la natura dell'uomo, l'anima sensitiva del quale è stabilita da Averroe come generata da' parenti, e tale che diventa intellettiva per l'unione con un certo ente spirituale, identico in tutti gl'individui? Basta leggere, se non fosse altro, la Somma contro i Gentili per vedere come S. Tommaso ad ogni piè sospinto è costretto a combattere Averroe, cui incontra quasi da per tutto avversario nei punti più capitali e sostanziosi della filosofia.

158. Ma per non uscire dalla materia che abbiam per le mani, chi non vede l'opposizione grandissima che corre tra questi due commentatori di Aristotile per ciò che riguarda i primi intelligibili della mente nostra? Averroe attribuisce loro un' universalità positiva, in quanto li vuole per loro stessi astratti e divisi dai sussistenti concreti; S. Tommaso non riconosce in essi che una universalità negativa provegnente dalla semplice astrazione dell'intelletto. Averroe cerca la loro obbiettività in una sfera superiore separata dagl'individui reali; S. Tommaso la ripete dalla quiddità stessa degl'individui, che riluce all'intelletto nostro sotto il lume che da esso si riverbera. Averroe vuol questo lume come un essere distinto dai singoli uomini, in cui esso apparisce quasi sole che li rischiari, anzi che li costituisca intelligenti; S. Tommaso sostiene per contrario che esso è dote e proprietà intrinseca della ragione individuale di ciascuno, in quanto codesta ragione è creata ad immagine di Dio, e però è un lume distinto da Dio e da ogni altra sostanza, e fisicamente moltiplicato, secondo che son fisicamente moltiplicate le anime umane.

Poste dunque tali e tante differenze, agevolmente s' intende con quanta ragione S. Tommaso chiamava Averroe non peripatetico ma *peripateticae philosophiae depravator;* e s' intende ancora perchè egli e tutto l' Ordine domenicano ne combattè sempre con tanto ardore la dottrina. La quale lotta fu sì universalmente riconosciuta nel medio evo, che perfino le arti vollero eternarne la memoria; e noi veggiamo le celebri pitture di Firenze e di Pisa esprimenti S. Tommaso che coi raggi della sua sapienza atterra e conquide l' arabo commentatore, dirizzando contra di lui quelle parole de' sacri Proverbii ond' egli dà principio alla sua Somma contro i Gentili: *Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium* [1].

ARTICOLO VI.

Dottrina di Boezio sopra gli universali.

159. Chi pon mente alle differenze, che notammo nel precedente articolo tra la sentenza di Averroe e quella di S. Tommaso intorno alla natura de' concetti universali, non dura fatica a comprendere che la teorica averroistica non ha niente che fare, anzi è in perfetta opposizione colla dottrina di Boezio sopra tal controversia. Averroe cercò l' universale fuori al tutto dei particolari esistenti; e ciò lo condusse al fingimento dell' intelletto separato, da cui fluissero in noi le rappresentanze ideali. Onde se fosse vero quel che sostiene l' opuscolo dettato dal ch. Rosmini sopra la filosofia aristotelica [2], che cioè la soluzione di un tal punto proposta da Boezio contiene in germe il nominalismo e il falso realismo con tutta la rea progenie di errori che ne risultano; converrebbe rivolgere contro l' aristotelismo, non arabo, ma scolastico tutta la sostanza di quello scritto. Imperocchè non Averroe nè gli altri filosofi Arabi, che mai non lessero Boezio; ma bensì gli Scolastici abbracciarono quella soluzione boeziana e ne dedussero illazioni atte a spiegare l' origine dell' umana conoscenza. È dunque indispensabile, per non cadere in errore sopra sì rilevante materia, intendere distintamente e senza ambagi qual fu circa un tal punto la verace dottrina di Boezio e quale la luce arrecatavi poscia da S. Tommaso.

160. Boezio nel suo Commentario sopra Porfirio giunto a quel passo, nel quale l' acuto discepolo di Plotino dice di non voler de-

[1] *Proverb.* VIII, 7.
[2] *Aristotile esposto ed esaminato da* ANTONIO ROSMINI SERBATI.

cidere *se i generi e le specie sussistano realmente, ovvero sieno ne' soli concetti della mente; se sieno corporei od incorporei, e se debbano considerarsi come separati o immedesimati colle cose sensibili* [1]; si fa a proporre lucidamente la quistione e a tentare se fia possibile di sgropparne l'astruso nodo. Egli dunque presso a poco la discorre così:

Allorchè la mente nostra procède ad alcuna conoscenza, due cose può fare: o essa percepisce e descrive a sè stessa ciò che veramente è in natura, o con vana finzione si rappresenta e crea in certa guisa ciò che obbiettivamente non è. Dunque l'una o l'altra di tali cose convien che accada, allorchè la mente concepisce il genere o la specie, che è quanto dire l'universale. Ora per amendue si affacciano all'animo astrusissime difficoltà. Imperocchè dall'una parte, se si dice che la mente con vana finzione si rappresenta quel che non è; ne seguirà che tali concetti sieno al tutto vuote immagini e senza verità di sorta: il che distruggerebbe la scienza, giacchè la scienza riguarda gli universali non gl'individui. Dall'altra parte sembra non potersi stabilire che la mente con tali concepimenti percepisca ciò che è reale in natura; mercecchè l'universale, ossia il genere e la specie, hanno unità e moltiplicità ad un tempo: il che non può avverarsi delle cose reali ed individue, le quali nel partecipare del genere o della specie non ne strappano un brandello, ma tutta in sè la contengono. Certamente quando io dico: *Pietro è uomo*, affermo passare identità tra l'universale *uomo* e l'individuo *Pietro*. L'universale adunque s'identifica con la realità concreta dell'individuo. Or la realità concreta dell'individuo è talmente una ed immedesimata coll'individualità del subbietto; che non può esser moltiplice e comune ad altri. Che se per contrario così fatta realità volesse concepirsi come comune a molti; in tal caso essa, di qualunque foggia di comunanza si finga dotata, non potrebbe per certo costituire l'essere degli individui, i quali tutto ciò che hanno, lo hanno individuato.

161. Nè si dica che la conoscenza dell'intelletto, la quale rappresenta l'universale, riferisce l'essere delle cose individue, ma in modo diverso da quello ond'esso è in natura. Imperciocchè se ciò fosse, quella conoscenza sarebbe falsa; non essendo altro la falsità della cognizione, se non il rappresentare gli obbietti diversamente da quel che sono. Questa è la sustanza della difficoltà proposta da Boezio. Ecco ora la risposta onde egli procaccia di risolverla.

Egli comincia dall'osservare non esser vero che sia falsa e vuota

[1] *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, lib. I.

l'intellezione, la quale si conformi all'obbietto quanto alla realità che rappresenta, e non quanto al modo, con cui quella realità sussiste in natura: *Non enim necesse esse dicimus omnem intellectum, qui ex subiecto quidem sit, non tamen ut sese ipsum subiectum habet, falsum et vacuum videri* [1]. Imperocchè la falsità della conoscenza consiste nel rappresentare l'obbietto diversamente da quel che è per *composizione* della mente, non per semplice *astrazione* o analisi. Val quanto dire, è falsa la conoscenza allorchè si congiunge coll'obbietto l'affermazione di ciò che non gli compete; come se alcuno attribuisse al cavallo l'esser partecipe della ragione, dicendo: il cavallo è animal razionale; ovvero allorchè si congiunge coll'obbietto la negazione di ciò che gli compete, come se uno dicesse: il cavallo non è senziente. Ma se non per composizione della mente, ossia per giudizio, ma per semplice astrazione avvenga che l'obbietto si rappresenti altrimenti da quel che è; la conoscenza non può dirsi falsa per modo alcuno; essendo moltissime le cose che concepiamo con vera cognizione come separate da un subbietto, quantunque esse realmente e fisicamente non possano separarsene, senza che cessino issofatto di esistere. E per valerci in ciò di un esempio assai pervulgato, la linea certamente è nel corpo esteso, e ciò che ha, da esso lo ha; per modo che in niuna guisa potrebb'ella sussistere separata dal corpo. Tuttavia il matematico la concepisce così separata, senza che alcuno possa accusarlo di falsità. Lo stesso dicasi delle figure, dei numeri e cose simili. La ragione è, perchè il matematico non afferma che quella linea, quelle figure, quei numeri sussistono di fatto separati dal loro subbietto; ma solo li concepisce in quella guisa per mera astrazione della mente. E questo è proprio della nostra intelligenza, il poter cómporre insieme le cose disgiunte, e disgiungere le composte; a differenza del senso che l'uno nè l'altro non può fare; ma ha uopo di percepire le cose in quel modo che sono, senza farvi alcun cangiamento.

162. L'universale adunque riluce alla mente nella considerazione delle cose concrete, in quanto essa nel percepire gli obbietti prescinde dalla lor concretezza, e ne guarda la sola quiddità o natura. Sono dunque gli universali nelle cose concrete e sensibili; ma vengono intesi per astrazione dalla loro sensibilità e concretezza, guardandosi alla sola natura e proprietà di quelle. Laonde allorchè si pensano i generi e le specie, non altro si pensa se non ciò in che convengono e s'assomigliano gl'individui; e questo elemento, in cui

[1] Luogo citato.

essi sono simili, appreso e pensato dall' anima, diventa specie o genere [1]. Ecco ridotta a brevi e chiari termini la risposta di Boezio.

Chi ricorda ciò che sopra questa materia ragionammo in altro luogo [2], assai di lieve comprende queste due cose: Prima, aver Boezio in sostanza recata la vera soluzione della controversia, cioè che l'universale si forma per astrazion della mente, la quale concepisce ne' concreti individui la sola quiddità o natura prescindendo dalle note e dai caratteri singolari, onde quella quiddità o natura è allacciata nella sua sussistenza reale. In secondo luogo, aver Boezio veduto benissimo che questa maniera di percepire le cose proviene dall' indole stessa dell' intelletto, il quale è naturato ad apprendere la nuda e pura quiddità degli obbietti che se gli appresentano, come il senso e converso è natofatto ad apprendere il concreto individuo dell' ordin corporeo. Il perchè soggiunge che un medesimo sobbietto può essere percepito dal senso e dall' intelletto, ma in diverso modo; in quanto dal senso è percepito come singolare, dall' intelletto come universale: *Singularitati et universalitati unum quidem subiectum est, sed alio modo universale est cum cogitatur, alio singulare cum sentitur in rebus his, in quibus habet esse suum.*

163. Contuttociò a me sembra che Boezio sia incorso in una qualche confusione, in quanto non abbia ravvisata, almeno in modo chiaro e lampante, la differenza che passa tra l' idea puramente astratta e l'idea che per lavoro di riflessione diventa specie o genere. In altri termini, egli non distinse, almen con bastevole precisione, tra l' universale diretto e assoluto, che è la quiddità concepita dall' animo per sola astrazione dai caratteri individuali dell' obbietto; e l'universale riflesso e relativo, che è quella medesima quiddità, non più nello stato di diretta apprensione, ma bensì sotto la riflession della mente che paragonandola con gl' individui esistenti o possibili, in cui si trova o può ritrovarsi, la concepisce come ciò in cui tutti si rassomigliano, cioè come specie o genere. Dal difetto di tal distinzione procedette in Boezio la titubanza per cui ora dice

[1] « Sunt igitur huiusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus rebus; intelliguntur autem praeter sensibilia, ut eorum natura perspici, et proprietas valeat comprehendi. Quocirca cum et genera et species cogitantur, tunc ex singulis, in quibus sunt, eorum similitudo colligitur, ut ex singulis hominibus, inter se dissimilibus, humanitatis similitudo; quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species; quarum specierum rursus diversarum considerata similitudo, quae nisi in ipsis speciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus; itaque haec sunt quidem in singularibus. » Loco supra citato.

[2] Vedi il capo secondo di questo libro.

che così gli sembra sciolta al tutto la quistione: *his higitur terminatis, omnis (ut arbitror) quaestio dissoluta est;* ora dice, non garbargli pienamente una tale risposta: *Aristotelis sententiam exequuti sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est.*

164. Questa confusione altresì propagatasi in Roscelino e nella sua scuola, vi produsse il nominalismo, vuoi assoluto vuoi temperato. E di vero se si osservano le ragioni, sopra cui quell' errore si fonda; vedrassi che esse suppongono sempre l' equivoco per cui si scambia ogni sorta di concepimento universale, comechè diretto, coll' idea riflessa di genere e di specie. Sì Roscelino, il quale stabilì gli universali non essere altro che fiato di voce, come Abelardo che mitigò quel sistema dicendo che erano voci ma esprimenti un *puro concetto* dell' animo, non si movevano in sostanza se non da questo argomento, che l' universale importa comunanza e che tal comunanza non può appartenere all'essere reale e sussistente. Laonde il primo non volle riconoscerlo che ne' soli vocaboli, ammettendo la sola universalità della parola esterna, senza considerare che la parola esterna è manifestazione dell'interna; il secondo risalì fino alla parola interna, ammettendo l' universalità nel puro concetto della mente, senza considerare che il concetto esprime l'essere, come la voce esprime il concetto. Anzi come spesso interviene che un medesimo sbaglio produca opposti errori, quello stesso equivoco sembra egualmente radice del realismo esagerato di Gilberto Porretano e di Guglielmo di Champeaux, che poscia nelle mani di Amaury dovea riuscire al panteismo. Tanto l' uno, quanto l'altro nel dare realità all'elemento obbiettivo del concetto universale gli attribuirono le doti proprie della specie e del genere, cioè l'unità e la comunanza; trascorrendo nel contrario eccesso in virtù della medesima confusione dell' universale diretto coll'universale riflesso.

ARTICOLO VII.

Perfezione arrecata da S. Tommaso alla risposta di Boezio.

165. Sapientemente osserva il Rosmini tutti gli errori in questa materia degli universali essere proceduti da difetto di chiara e costante distinzione tra le due forme primitive dell'essere, la ideale e la reale [1]. Questa medesima cosa era stata già avvertita da S. Tom-

[1] Opuscolo citato.

maso a proposito della opinione di Platone. Ecco, quanto alla sostanza, le parole del santo Dottore: « Chi considera con diligenza le ragioni di Platone, s'accorgerà l'errore di lui non altronde essersi originato, se non dall'aver creduto che l'obbietto inteso abbia in sè stesso la medesima maniera di esistere che ha nell'intelletto. Ora questo è falso; perciocchè l'intelletto, benchè debba conformarsi all'obbietto in quanto a quello che intende, non è necessario che se gli conformi altresì quanto al modo d'intendere. Anzi il contrario dee avverarsi. Attesochè tutto ciò che è ricevuto in un subbietto, riveste la maniera di essere che è propria del subbietto in cui vien ricevuto. Laonde, essendo diversa la natura dell'intelletto e dell'obbietto inteso; convien che il modo col quale l'obbietto si trova nell'intelletto si diversifichi da quello ond'esso è in sè stesso. E così benchè l'intelletto apprenda l'estensione senza apprendere il corpo esteso, ed apprenda l'universale senz'apprendere i particolari; non segue da ciò che l'estensione debba sussistere fuori del corpo, e l'universale fuori del particolare. Imperocchè vediamo che anche il senso percepisce a cagion d'esempio in un pomo il colore senza il sapore, e nondimeno fisicamente nell'obbietto l'una qualità è congiunta coll'altra [1]. »

Questo luogo è mirabile. Esso in prima ci dà la ragione per cui errano i nominali e i reali eterodossi. Gli uni e gli altri si fondano nello stesso falso principio: *L'obbietto inteso ha la stessa maniera di*

[1] Sarà bene rapportar per intero e *ad litteram* il testo del S. Dottore: « Patet autem diligenter intuenti rationes Platonis, quod ex hoc in sua positione erravit, quia credidit quod modus rei intellectae in suo esse, sit sicut modus intelligendi rem ipsam. Et ideo quia invenit intellectum nostrum dupliciter abstracta intelligere: uno modo sicut universalia intelligimus abstracta a singularibus, alio modo sicut mathematica abstracta a sensibilibus; utrique abstractioni intellectus posuit respondere abstractionem in essentiis rerum. Unde posuit et mathematica esse separata et species. Hoc autem non est necessarium. Nam intellectus, etsi intelligat res per hoc quod similis est eis, quantum ad speciem intelligibilem per quam fit in actu; non tamen oportet quod modo illo sit species illa in intellectu, quo in re intellecta. Nam omne quod est in aliquo, est per modum eius in quo est. Et ideo, ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est quod alius sit modus intelligendi, quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res existit. Licet enim in re esse oporteat, quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo. Unde quamvis intellectus intelligat mathematica non cointelligendo sensibilia, et universalia praeter particularia; non tamen oportet quod mathematica sint praeter sensibilia, et universalia praeter particularia. Nam videmus quod etiam visus percipit colorem sine sapore, cum tamen in sensibilibus sapor et color simul inveniantur. » *In primum Metaphysic.* lectione X.

essere nell' ordine reale e nell' ordine ideale. Stabilita questa premessa, ne segue il nominalismo o il falso realismo secondo la diversa minore che si assume per formarne un sillogismo. Imperocchè se si soggiunge: *Ma l' obbietto inteso ha nell' ordin reale una maniera di essere individuata e concreta;* si dovrà inferire: *Dunque anche nell' ordine ideale dee avere il medesimo modo di essere; e però l'universale è un vano suono di voce o un vuoto concetto.* Per contrario se per minore si toglie quest' altra proposizione: *Ma l' obbietto inteso ha nell' ordine ideale una maniera di essere universale;* s' inferirà l'opposta conseguenza dicendo: *Dunque anche nell' ordin reale, ha la medesima esistenza; e però o bisogna ammettere il panteismo* (dottrina di Amaury), *o le specie separate sussistenti in loro stesse* (dottrina di Platone), *o almeno bisogna andare a leggere l' universale nell' intelletto divino* (dottrina degli ontologi). La via per cansare l' uno e l' altro inconveniente sta appunto in questo: che altro è il modo di essere nella idea, altro il modo di essere nella sussistenza reale: *alius est modus intelligendi, quo intellectus intelligit, et alius modus essendi quo res existit.* Il modo di essere nell' ordine reale è concreto; il modo di essere nell' ordine ideale è astratto. A cagion d'esempio si prenda per obbietto inteso un cerchio. Questa figura nell'ordine reale si trova sempre in una determinata materia, val quanto dire nel ferro, nell' oro, nel legno ecc.; nel concetto del matematico prescinde da tali subbietti e si contempla per sè medesima. Del pari, la natura di uomo nell' ordin reale si trova immedesimata coi singoli individui, Pietro, Giovanni, Paolo e va discorrendo; nell' idea del metafisico fa astrazione da tutto ciò e si ristringe ai soli caratteri costitutivi dell' essenza in quanto tale, cioè animalità e razionalità.

166. Nè alcuno può inferire da ciò che dunque il concetto della mente è falso. Imperocchè allora sarebbe falso, quando la mente affermasse dell' obbietto l' astrazione, con la quale lo contempla, dicendo a cagion d' esempio che la figura circolare esiste separata dalla materia, e la natura di uomo fuori d' ogni individuo. Ma se non afferma ciò, ma soltanto considera quella figura non considerando il subbietto, e considera quella natura prescindendo dalle sue individuazioni; non ci è ombra di errore. Altrimenti dovremmo dire che il tacere sia mentire, e l' astenersi dal fare una cosa sia farne una contraria. Acconciamente il medesimo Dottor S. Tommaso: « L' astrarre si avvera in doppia maniera: L'una è per modo di composizione e di divisione *(cioè di giudizî)*, come quando concepiamo che una cosa non è in un' altra ed è separata da es-

sa; l'altra è per modo di semplice apprensione, come quando concepiamo una cosa, niente pensando di un'altra. L'astrarre dunque coll'intelletto quelle cose che non sono di per sè astratte realmente, se si fa nel primo modo di astrazione, inchiude falsità; ma esso da ogni falsità va esente, se si fa soltanto nel secondo modo. Il che apparisce manifesto negli obbietti sensibili. Imperocchè se intendiamo o affermiamo che il colore non è nel corpo colorato, e che esiste separato da esso; la nostra opinione sarà falsa e falso il nostro discorso. Ma se soltanto consideriamo il colore e le sue proprietà senza pensare al pomo colorato, e ciò che consideriamo colla mente esprimiamo colla voce, sarà senza errore la nostra considerazione e il nostro discorso: stantechè il pomo non entra a far parte della ragione intrinseca del colore; e però niente vieta che s'intenda il colore, senza intendere il pomo. Similmente dico che ciò che appartiene alla ragione specifica di una qualunque cosa sensibile, verbigrazia della pietra, dell'uomo, del cavallo ecc. può considerarsi senza i principii individuanti, che non sono costitutivi di essa ragione specifica. E questo importa l'astrarre l'universale dal particolare [1]. »

167. Ma dirassi: onde accade che l'intelletto possa concepire l'obbietto con siffatta universalità ed astrazione? Rispondiamo, ciò provenire dalla natura di esso intelletto, di cui è proprio percepire la quiddità, il *quod quid est*, della cosa, come S. Tommaso insegna in cento luoghi, senza badare alle sue note individuanti che nelle cose sensibili non provengono dall'essenza in quanto tale, ma sono proprii della sua realizzazione concreta. Imperocchè la quiddità, benchè fisicamente non possa sussistere senza una determinata individuazione; nondimeno di per sè e necessariamente non è connessa con tale o tale individuazione. Se fosse; non potrebbe mai andarne disgiunta, e però un solo individuo esisterebbe e potrebbe esistere in ciascuna specie di cose; il che negli esseri sensibili, come ognun vede, è falsissimo. *Natura in singularibus habet multiplex esse, secundum diversitatem singularium; et tamen ipsi naturae secundum propriam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debet. Falsum enim est dicere quod natura hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari. Si enim esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare* [2].

[1] *Summa Theol.* p. 1, q. 85, art. 1 ad 1

[2] S. Tommaso *De ente et essentia* c. 4.

168. Fin qui S. Tommaso nulla aggiunge sopra la dottrina di Boezio, se non fosse una maggior lucidezza di esposizione, e una più distinta precisione di concetti. Ma quello che propriamente valse a cessare ogni equivoco, fu l'aver avvertito che l'universale fin qui considerato per semplice astrazione della mente non è l'universale che si denomina specie e genere. Laonde S. Tommaso non lo chiama mai *specie* o *genere*, ma *ragione specifica* o *ragione generica.* Il che vuolsi osservar sottilmente; giacchè con tale denominazione si esprime il solo elemento obbiettivo astrattamente considerato che non ancora è *specie* o *genere*, ma ne è il fondamento. Ad ottener poi l'idea che si denomina formalmente *specie* o *genere*, è necessaria la riflession della mente che tornando sopra il previo astratto concepimento, paragoni quella natura, dianzi assolutamente contemplata, cogl'individui in cui si avvera o può avverarsi, e così la consideri come riferibile ai medesimi. In virtù di sì fatta relazione, generata per atto riflesso, la quiddità ideata riveste unità e comunanza: unità, in quanto distintamente non dice che una sola cosa, cioè la quiddità astratta; comunanza, in quanto questa medesima quiddità si guarda come capace di verificarsi negl'individui esistenti o possibili, che confusamente si pensano. Questo è l'universale, che noi chiamammo riflesso o relativo, per differenziarlo dal primo che dicemmo diretto od assoluto. Esso, come è cospicuo, essendo obbietto di riflessione e costituito da un elemento che l'intelletto vi aggiunge, cioè dal paragone cogl'individui; non esiste fuor della mente, ma sol nella mente [1].

169. E però i generi e le specie, formalmente presi, non sono che concetti dell'animo, aventi il loro fondamento nel previo concetto astratto e diretto; siccome il previo concetto astratto e diretto ha fondamento nell'essere stesso reale delle cose, in cui la quiddità esiste individuata, ma non individuata in virtù di qualche sua nota caratteristica e però non astraibile dalla medesima. Onde avviene che l'intelletto, naturalmente dotato di virtù astrattiva, nell'apprendere l'anzidetta quiddità secondo i soli caratteri essenziali, per ciò stesso prescinde dalla individuazione di quella. Così conce-

[1] « Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus et habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium, et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines, et ex hoc, quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei. » S. Tommaso *De ente et essentia* c. 4.

pisce l'universale diretto. Nel che si vede che codesto universale diretto, considerato in quanto al termine, cioè alla natura che si concepisce e che si esprime per mezzo della definizione, è veramente negli obbietti sensibili, benchè la astrazione, sotto la quale si concepisce, proceda dall' intelletto. Onde potrebbe dirsi che l'universale diretto è negli obbietti reali, in quanto essi sono termini non del senso ma dell' intelletto, il quale li apprende sciogliendoli idealmente dalla loro individuazione concreta: *singulare dum sentitur, universale dum intelligitur.* Sicchè la quiddità o natura, la quale, come dicemmo, è capace di esistenza reale ed ideale, può riguardarsi o in quanto ha positivamente esistenza reale, e sotto tale aspetto è individuata; o in quanto ha positivamente esistenza ideale, e sotto tale aspetto è l' universale riflesso, il quale è concepito per opera di riflessione e costituisce la specie o il genere. Mediana fra queste due considerazioni è una terza, per la quale la natura si contempla dall'intelletto sotto aspetto assoluto, cioè in quanto è tale natura prescindendo dalla sua esistenza reale o ideale; ed allora si ha l'universale diretto, il quale dall'una parte risulta dall' obbietto stesso che si presenta, dall'altra dipende dall'astrazione della mente che in esso prescinde dai caratteri individuali. Laonde, a rimuovere ogni equivoco, quando si chiede se cosiffatto universale diretto abbia esistenza reale, bisogna rispondere distinguendo: ha esistenza reale quanto alla cosa che si contempla, non quanto al modo di contemplarla, il quale procede dall' intelletto: *Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus: sed hoc ipsum quod est intelligi vel abastrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu* [1]. In tal modo viene ad evitarsi l' errore dei nominali, perchè l' universale diretto non si pone nè come un puro nome nè come un puro concetto, ma come una realità obbiettiva; e viene ad evitarsi altresì l' errore del realismo eterodosso, perchè sì fatto universale si pone come realità obbiettiva, quanto alla cosa che si concepisce, non quanto all' universalità sotto la quale si concepisce.

[1] S. Tommaso *Summa Theol.* 1 p. q. 85, a. 2 ad 2.

ARTICOLO VIII.

Obbiezioni del Rosmini contra Boezio.

170. Le difficoltà che il Rosmini propone contro la dottrina di Boezio intorno agli universali possono ridursi alle quattro seguenti: I. Boezio non ispiega come ciò che è singolare ne' reali, è poi universale nella mente. II. Se l' universale è tutto in un singolare, non resta più nulla di lui da darsi ad un altro singolare. III. Boezio trasforma bene spesso, senza dirne il perchè, la natura appresa astrattamente in similitudine degl' individui. Or la similitudine non apprendesi senza un' unità già concepita dall' intelletto, alla quale i simili si riferiscano. IV. Codesto realismo afferma che gli universali sono nei particolari, ma s' intendono fuori di essi. Ora il mistero sta appunto qui: come essendo gli universali nei particolari, s' intendono poi fuori di essi, dove non sono [1].

Di queste quattro difficoltà, a vero dire, tre sono tali, da cui il realismo aristotelico, anche come fu esposto da Boezio, può ottimamente difendersi. Una sola ha qualche forza contra di Boezio, ma si dilegua per l' esplicazione aggiuntavi dall' Aquinate. Diciamo partitamente di ciascuna.

171. I. *Come quello, che è singolare ne' reali, è poi universale nella mente?*

Risposta. Questa interrogazione non ha veramente alcun valore contra Boezio. Imperocchè Boezio avea abbastanza chiarita la mente sua dicendo che ciò accade *per astrazione* [2]; in virtù della quale l' intelletto nel contemplare l' obbietto, lascia indietro le condizioni e i caratteri individuali, e considera la sola natura in quanto è tale o tal quiddità: *Naturam solam puramque, ut in seipsa forma est, contuetur.* E l' avea confermato coll' esempio del matematico, il quale considera la linea prescindendo dal corpo, benchè essa linea nella sua attuazione non esiste nè può esistere fuori del corpo. Inoltre Boezio avea accennato anche la cagione onde procede in noi questo modo di concezione astratta, la quale è l' indole stessa dell' intelletto nostro, il cui obbietto proprio è l' universale, come obbietto dei sensi è il concreto individuale. Di che avviene che un medesimo essere corporeo presente al senso e all' intelletto, sia percepito con-

[1] Vedi l' opuscolo citato n. X e XI colle sottoposte note.
[2] Luogo citato.

cretamente dall'uno, astrattamente dall'altro: *universale cum cogitatur, singulare cum sentitur;* siccome appunto una medesima rosa, a cagione di esempio, è percepita in quanto all'odore per via dell'olfatto, in quanto al colore per via della vista. Nè si dica che il colore è veramente nell'obbietto e però può percepirsi; laddove l'universale manca del tutto, per essere individuato e concreto tutto ciò che appartiene al sussistente reale. Imperocchè, come più sopra spiegammo, l'universale diretto non è altro che la quiddità appresa senza l'individuazione. Ora la quiddità è di fatto nell'obbietto, nè per venir idealmente separata dalla sua individuazione richiede altro, se non la virtù astrattiva della potenza che dee apprenderla, e tal virtù non può ragionevolmente negarsi all'intelletto.

172. II. *Se l'universale si trova tutto in un particolare, niente di lui resta per un altro particolare.*

Risp. Non dee concepirsi l'universale quasi un sacco di farina; il quale se tutto vuotasi in un recipiente, non ritiene più nulla da versare in un altro. L'universale non si forma per dilatamento di qualche estensione elastica, la quale per quanto si amplifichi, riman sempre concreta, e però si esaurisce e si misura. Ma formasi, come è detto più sopra, per astrazione intellettiva dai caratteri individuali dell'obbietto sensibile; sicchè la mente ne miri la semplice quiddità, niente curando la concretezza e singolarità della sua sussistenza reale: *Animus, cui potestas est disiuncta componere et composita dissolvere, quae a sensibus confusa et corporibus coniuncta traduntur, ita distinguit; ut incorpoream naturam per se ac sine corporibus, in quibus est concreta, et speculetur et videat* [1]. Or la natura, così considerata, non inchiude altro, se non i semplici costitutivi essenziali, che si esprimono mediante la definizione; e, come abbiamo detto molte volte, non dice relazione nè ad un solo nè a molti individui, ma prescinde affatto da tal riguardo; senza affermarlo e senza negarlo. E da questa sua indifferenza, che ha nell'astrazione della mente, nasce appunto in lei la capacità di poter essere attribuita a qualsivoglia individuo: sicchè quando poscia in virtù di un giudizio si attribuisce a qualcuno; si attribuisce talmente, che può al tempo stesso attribuirsi ad innumerevoli altri. Imperocchè sì fatta attribuzione particolare non può cambiare l'intrinseco carattere che ella inchiude in quanto essenza; ed essa, in quanto essenza, non dice nè questa nè quella individuazione.

Così, per illustrare la cosa con un esempio, quando io concepi-

[1] BOEZIO luogo sopraccitato.

sco *uomo* con idea universale diretta, io non concepisco altro nè miro se non il carattere di *animal ragionevole*, che costituisce appunto la natura dell' uomo. La natura di uomo, così concepita, è di per sè indifferente a trovarsi in *Pietro*, in *Paolo*, in *Giovanni* ed altri infiniti. Essa non richiede di trovarsi in alcuno di tali individui, e neppure ricusa di trovarvisi. Se dunque io poscia paragonandola con *Pietro*, l'attribuisco a *Pietro*, dicendo *Pietro* è *animal ragionevole*, ossia è *uomo*; non per questo vengo ad immutare nulla dell' intrinseca ragione di quel concetto astratto, e però non gli tolgo la capacità, che esso avea in virtù della sua indeterminazione d'essere attribuito ad altri individui. Conciossiachè esprimendo esso di per sè non altro che la semplice essenza, tutto si trova in *Pietro*, giacchè a *Pietro* niente manca di ciò che appartiene ai costitutivi essenziali di *uomo*, e tutto altresì può ritrovarsi in *Paolo*, giacchè di per sè prescinde dall' uno e dall' altro, e rappresenta ciò che si avvera di qualunque umano individuo. Per fermo la natura, considerata in quanto natura, non è propria di questo o di quello; e se si applica a uno, non perde per questo l' attitudine di applicarsi ad un altro. E questa appunto è la differenza, che S. Tommaso osserva tra il *tutto integrale* formato per addizione di parti, e il *tutto universale* formato per astrazione della mente: che laddove il primo non può trovarsi secondo tutta la sua essenza e virtù nelle singole parti; il contrario si avvera dell' altro, il quale, secondo tutto sè e secondo tutta la virtù sua, si trova in ciascuno individuo. *Totum universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem; et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur, sed aliquo modo licet improprio de omnibus simul; ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus* [1].

173. III. Di qui si comprende come il mistero, che obbiettavasi nella quarta difficoltà non ha luogo, siccome quello che fondavasi sopra l' equivoco d' una parola. Boezio avea detto: *Sunt igitur huiusmodi res* (gli universali) *in corporalibus atque in sensibilibus rebus; intelliguntur autem* PRAETER SENSIBILIA, *ut eorum natura perspici et proprietas valeat comprehendi*. Il Rosmini ripiglia: « Ma il mistero appunto sta qui: come, essendo gli universali nei corporali e sensibili, s' intendono poi *fuori* di essi, dove non sono. » Nel che si ve-

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 77, art. 1.

de che la difficoltà è nata dalla parola *praeter*, tradotta per *fuori* e intesa per *altro luogo* o *altro subbietto.* Però si chiede: *come possono intendersi dove non sono?* Ma, come chiaramente apparisce dal passo di Boezio, quel *praeter* significa *astrazion fatta;* e se vuol tradursi per *fuori*, si faccia pure; ma mutando la parola non si guasti il senso della proposizione. Nella presente materia *fuori dei concreti sensibili* vale altrettanto che *prescindendo dai concreti sensibili.* Imperocchè l'universale, a parlar propriamente, non s'intende nè *fuori* nè *dentro* dei particolari; ma s'intende per sè stesso, cioè sotto aspetto assoluto, dirizzando il guardo della mente ai soli caratteri intrinseci dell'essenza in quanto tale: *solam puramque naturam, ut in se-ipsa forma est, contuetur.*

Alcuni lasciandosi trasportare dalla fantasia immaginano la cognizione come una linea che terminandosi coll'una estremità nell'intelletto chiede d'essere terminata coll'altra in qualche punto d'un subbietto presente. La cosa è d'altra guisa che non il giuoco dell'immaginazione vorrebbe. L'intellezione esige un obbietto, giacchè non s'intende il nulla; ma non è necessario che l'obbietto inteso si riferisca sempre dall'intelletto a qualche sussistenza reale, che in certa guisa lo contenga. Se così fosse, ogni conoscenza sarebbe concreta e relativa, e sarebbe impossibile l'aver concepimenti assoluti ed astratti. Or l'universale diretto consiste appunto in un concepimento assoluto della quiddità, che si contempla per sè stessa astraendo da ogni sua realizzazione, sia fisica sia ideale. L'esser essa termine dell'intelletto non significa altro, che essere intesa e nulla più; il chiedere dove s'intenda è un'interrogazione fuor di proposito, perchè il dove non ha che fare con un concetto in cui si prescinde da ogni luogo, da ogni subbietto, da ogni esistenza, e sol si considera una essenza in quanto ai suoi intrinseci e costitutivi caratteri.

174. L'unico senso ragionevole, sotto cui potrebbe muoversi quistione del *dove*, sarebbe intendendo per *dove* il mezzo ideale; in virtù di cui l'obbietto si percepisce. Allora la risposta sarebbe che la mente percepisce l'obbietto nel proprio *verbo*, ossia nella similitudine intellettuale che essa ne forma dentro di sè medesima, e che è quasi la parola interna, colla quale lo descrive e lo parla a sè stessa. In quella guisa che può ottimamente dirsi che noi contempliamo nello specchio un dato obbietto, quantunque la nostra attenzione sia in quella vista raccolta tutta non sopra lo specchio ma sopra l'oggetto quivi riflettuto [1]. E così S. Tommaso non dubitò di dire che l'obbietto, da noi inteso, *in verbo prolato manifestatur*

[1] Vedi il capo I, articolo XII, là dove ragionammo del verbo mentale.

intelligenti [1]. Insomma l'intelletto è determinato dalla propria natura ad apprendere l'obbietto *modo suo*, e però a ravvisare ne'fantasmi sensibili non gl'individui, ma la loro quiddità astrattamente. Prodotto dell'azione intellettiva è il verbo della mente, vera somiglianza ideale dell'obbietto in quanto all'essenza, non in quanto ai suoi particolari caratteri. Questa somiglianza, che costituisce il termine intrinseco dell'atto intellettivo, è ciò per cui ed in cui l'intelletto intende l'obbietto. L'obbietto poi che per esso e in esso intendesi dall'intelletto, si è l'essenza; la quale è concepita da sè, sotto aspetto assoluto, e quindi non ha bisogno di un *dove*, come non ha bisogno di un *quando*, perchè astrae dal tempo e dal luogo. Può dirsi solamente che noi la intendiamo nel *verbo*, che proferiamo idealmente, in quanto esso verbo è immagine ideale dell'obbietto, e però serve a renderlo presente e manifestarlo alla mente nostra.

175. IV. L'unica difficoltà che ha qualche peso contra Boezio, si è la proposta in terzo luogo; perchè davvero nel discorso di Boezio si scorge una certa fluttuazione, in quanto sembra che egli ora ammetta concepirsi da noi l'universale per semplice astrazione, ed ora concepirsi per similitudine ravvisata tra gl'individui. Ma ciò, come avvertimmo, provenne in lui dal non aver fatta bastevole distinzione tra l'universale diretto e l'universale riflesso, distinzione che fu poscia da S. Tommaso recata a pienissima luce. Il Rosmini dice benissimo non potersi più singolari concepir come simili tra di loro, se non si abbia già nella mente un'unità, con cui essi si paragonino [2]. Ma quest'unità mentale, ossia quest'obbietto inteso, è appunto l'universale diretto, il quale, come spiegammo, non è raccolto dalla considerazione di somiglianza scorta negl'individui, ma bensì è concepito per semplice astrazione fatta sopra un solo individuo, di cui con considerazione assoluta si contempla la nuda e semplice quiddità, lasciando indietro i caratteri individuali che la determinano in quel peculiare subbietto. Codesto concepimento, così astratto della cosa, è il primo in che esce la mente nostra, e non ha bisogno di alcun altro concepimento anteriore. Che se poi la mente, dopo d'aver concepito in tal modo un'essenza, procede a confrontare con essa i diversi individui, che ne partecipano o possono parteciparne; allora ella viene a ravvisare in questi la ragione di somiglianza, e a concepire quella quiddità come specie o genere. Ma un tal atto appartiene alla conoscenza riflessa, e però è atto secondario, che malamente si confonderebbe col primitivo.

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 34, a. 1 ad 3.
[2] Opuscolo citato n. XI.

CAPO V.

L'ORIGINE DELLE IDEE

Non ha quistione in tutta la filosofia nè più importante, nè più astrusa di questa; intorno alla quale tanti venner dettati e dagli antichi e dai moderni volumi interi, pieni di sottilissime argomentazioni e ricerche. Essa s' avvolge in tante difficoltà, che la sua soluzione, per adoperare di sforzi a chiarirla, ritien sempre qualche cosa di misterioso ed oscuro, e parrebbe quasi non esser dato all' uomo di potere quaggiù mai spiegarla pienamente e comprenderla. Prova evidente, se non fosse altro, il perpetuo litigio, onde i più sottili ingegni e sublimi si sono mai sempre divisi tra loro e si dividono ancora nel tentare di venirne a capo. Nondimeno essa non è del tutto impossibile a decidersi; nè è tale che possa trascurarsi dal filosofo, siccome quella che si lega e connette con le parti più vitali della filosofia. Ora io sono intimamente convinto che niuno in tal controversia abbia meglio colto nel segno, di quello che facesse il gran Dottore d' Aquino, e però m' induco a seguirne fedelmente le orme.

ARTICOLO I.

Teorica di S. Tommaso.

176. L' astrusità, dianzi notata intorno alla origine delle nostre idee, persuade agevolmente ad ognuno essere sommamente necessario che nel risolvere il difficile groppo si vada bene a rilento e con estrema diligenza; sicchè si stabilisca una teorica, la quale riassumendo i fatti peculiari della conoscenza nel principio fondamentale, da cui essi rampollano, stia in perfetta armonia con le leggi essenziali del nostro spirito. Sopra tutto vuolsi aver l' occhio a tre cautele, atte a schivare altrettanti inconvenienti. L' una è che per ispiegare il mistero non si ricorra all' assurdo; vogliamo dire che per dare ragione di ciò, che in tale ricerca sembra oscuro ed av-

volto, non si vada ad ipotesi, che sieno in aperta contraddizione con alcun vero indubitato ed inconcusso. In questo scoglio urtano i panteisti e gli ontologi almeno esagerati; i quali non pure ti riducono al niente i sensi e la coscienza, ma riescono presto o tardi a confondere insieme l'essere creato coll'increato. La seconda cautela è che per amore di sistema non si spezzi l'uomo; vogliamo dire che per volere troppa semplicità di teorica, non si neghi l'una o l'altra parte propria della nostra natura composta. Contro questa regola peccano i sensisti; i quali volendo tutto derivare da un solo principio, riducono l'intera conoscenza a sensazione; illusi forse dal guardare un lato solo del fenomeno, cioè la dipendenza del nostro svolgimento ideale dai sensi, senza badare all'altro lato di esso, cioè ai caratteri spirituali, di cui le idee sono evidentemente fregiate. Peccano inoltre gl'idealisti, i quali per la stessa utopia dell'unità riducono tutto a idee, guardando forse alla sola spiritualità della intellezione umana, senza volgere il guardo all'altro lato della sua connessione coi sensi. Da ultimo la terza cautela si è che si ragioni, e non s'immagini a talento; il che vale a dire che il discorso deduttivo della teorica risponda all'esperienza e proceda da principii certi; non già si finga ad arbitrio una ipotesi, la quale tiri poscia a sè cogli argani, come suol dirsi, i fatti, per ispiegarli come che sia. Contro questo precetto inciampano tutti coloro, che, non volendo essere nè ontologi nè sensisti, e pure amando di recare alcuna novità, ti fingono visioni di non so qual luce mediana tra Dio e noi, che neppure essi non sanno dirti che cosa sia, tranne che si accostano ora all'uno ora all'altro dei due lati estremi, dell'ontologismo cioè e del sensismo, a seconda dei colpi che vogliono schermire.

177. Di questi vizii è immune del tutto la teorica di S. Tommaso, la quale benchè sia stata da me accennata nel primo volume di quest'opera [1]; nondimeno qui vuol essere nuovamente esposta. Il S. Dottore nella sua Somma Teologica rigetta da prima, tra gli altri falsi sistemi, la teorica delle idee innate [2], e della visione immediata negli archetipi divini [3]; l'una, per essere conoscenza pro-

[1] Capo IV, articolo X.

[2] « Intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas; sed est in principio in potentia ad huiusmodi species OMNES. » *Summa Theol.* 1 p. q. 84, a. 3.

[3] « Cum quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo cognoscitur dupliciter. Uno modo sicut in obiecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in

pria degli Angeli: *Intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles, secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species* [1]; l' altra per essere conoscenza propria de' beati: *Hoc modo* (come in oggetto veduto) *anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident.* Quindi passa a stabilire che la cognizione umana trae origine dai sensi, in quanto le prime idee si acquistano per astrazione esercitata sopra i fantasmi sensibili; ed ecco come spiega questa sentenza.

« L' obbietto della cognizione, egli dice, debb' essere proporzionato alla virtù conoscitiva. Ora ci ha un triplice grado di virtù conoscitiva. Imperocchè una virtù conoscitiva è atto di organo corporeo, e questa è il senso. Onde l' oggetto di qualsivoglia potenza sensitiva è la forma, ossia l' entità di una cosa, in quanto esiste nella materia corporale. E, perchè siffatta materia è principio d'individuazione; però ne segue che ogni potenza sensitiva è abile a conoscere i soli particolari individui. Un' altra virtù conoscitiva ci ha, la quale non è atto di organo corporeo, nè in nessun modo è unita alla materia corporale; e tale è l'intelletto angelico. Onde l'oggetto di questa virtù conoscitiva è la forma esistente fuori della materia. Imperocchè quantunque gli Angeli conoscano anche le cose materiali, tuttavia non le veggono se non negli esseri immateriali, il che vale a dire nella conoscenza che hanno o di loro stessi o di Dio. Ma l' intelletto umano si trova come in uno stato di mezzo: perciocchè dall' una parte non è atto di verun organo, e tuttavia dall' altra è virtù di un' anima che è forma del corpo. E perciò è proprio di lui il conoscere la forma, ossia l' entità delle cose, esistente individualmente nella materia corporale, non però in quanto esiste in sì fatta materia. Ora il conoscere ciò, che è nella materia corporale, ma non in quanto sussiste in sì fatta materia, è appunto astrarre la forma dalla materia individuale rappresentata da' fantasmi. Egli è

speculo resultant: et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis: sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio, sicut si dicamus quod in sole videntur ea, quae videntur per solem: et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. » *Summa Theol.* 1 p. q. 84, art. V.

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 84, art. 3 ad 1.

dunque da dire che l' intelletto nostro intende le cose materiali per astrazione che esercita sopra i fantasmi, e che dalle cose materiali, così considerate, si solleva a una qualche cognizione delle cose immateriali; siccome e converso gli Angeli in virtù delle cose immateriali conoscono le materiali. Platone poi ponendo mente solo all' immaterialità dell' intelletto umano e non già all' esser esso unito in certa guisa al corpo, collocò l' obbietto dell' intelletto nelle idee separate; e volle che noi intendessimo non già astraendo, ma piuttosto partecipando degli astratti [1]. »

178. Per ispiegar poi come avviene in noi siffatta conoscenza, il santo Dottore riconosce nell' anima nostra una forza attiva, capace di operare sopra i fantasmi e di astrarne le specie intelligibili, determinatrici dell' atto intellettuale. Imperocchè i fantasmi non rappresentano che i soli individui corporei, dipendentemente da organi materiali; e però di per sè sono inabili ad esercitare alcuna azione nella facoltà intellettiva. Onde è mestieri che essi sieno resi intelligibili per influenza di una virtù, che risieda nella stessa parte intellettuale dell' anima, e che rimuova da loro, tostochè essi si presentano all' intelletto, ciò che ne impedisce la intelligibilità, il che vale a dire i caratteri individuali provegnenti dalla materia, sicchè l' intelletto colga dal sensibile concreto la sola quiddità universale ed

[1] *Obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma, prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis, est cognoscitiva particularium. Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta sicut intellectus agelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivae obiectum, est forma sine materia subsistens. Etsi enim Angeli materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuetur, vel in se ipsis vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id, quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere, quod intellectus noster intelligit materialia, abstraendo a phantasmatibus, et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus: sicut contra, Angeli per immaterialia, materialia cognoscunt. Plato vero attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus, ideas separatas: et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando.* Summa Theol. 1 p. q. 85, a. 1.

astratta. Codesta virtù astrattiva, e rivelatrice così dei primi intelligibili, è segnata da S. Tommaso col nome d'intelletto agente, a differenza della mera virtù percettiva, che egli chiama intelletto possibile [1].

179. La stessa dottrina è da lui proposta in molti altri luoghi e segnatamente nelle Quistioni disputate, là dove chiede se la mente umana dipenda nel suo svolgimento ideale dai sensi: *Utrum mens humana cognitionem a sensibus accipiat* [2]. Quivi confuta da prima tutte le altre sentenze, che fino ai suoi tempi erano corse intorno all'origine delle idee. Platone pensò che esse in noi dimanassero dalle forme separate, in cui riconosceva il principio d'ogni generazione nell' ordine come reale così ideale. Ma ciò non può ammettersi, perchè le forme delle cose sensibili non possono sussistere fuori dei loro concreti, e senza la materia, considerata almeno in universale, non può concepirsi l' essere delle sostanze corporee. Altri ricorsero alle intelligenze separate, e così Avicenna opinò che per l'influenza d'una di loro, cui egli chiamava intelligenza attiva, venissero impresse nel nostro spirito le intelligibili forme. Ma questa opinione è irragionevole; perchè rompe il naturale legame tra i sensi e l' intelligenza, che ci vien persuaso dalla stessa esperienza; ed oltre a ciò rimuove le cause prossime dall' ordine dell' universo. Altri si avvisarono che noi possedessimo fin da principio la notizia di tutte le cose; la quale si ottenebrasse per l' unione dell' anima nostra col corpo; e quinci ripetevano la necessità dello studio e del concorso de' sensi per destare nello spirito umano quella scienza obliterata e semispenta. Ma questa dottrina distrugge l' unione sostanziale e naturale dell' anima col corpo, non potendo essere secondo natura e ordinata ad unità di sostanza quell' unione, che torna in danno delle parti, e massimamente della più nobile, qual è certamente l' anima nell' umano composto. Altri in fine stabilirono che l' anima fosse ella stessa cagione della propria scienza, in quanto all' occasione de' sensibili, generasse in sè medesima la loro similitudine conoscitiva, senza che quelli vi concorressero colla loro influenza. Ma anche questa opinione non è del tutto ragionevole; perchè ogni causa non operando se non in quanto è in atto, se l' anima fosse la sola causa delle idee, ella dovrebbe già precontenerle attualmente; e così l' anzidetta sen-

[1] « Oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem. » *Summa Theol.* 1. p. q. 79, a. 3.

[2] Quaestio *De mente* art. VI.

tenza ricadrebbe in quella, che vuole tutta la nostra cognizione innata.

Il perche è da presceglière la sentenza del Filosofo, il quale stabilisce che la scienza della mente nostra procede in parte dall'interno e in parte dall' esterno, con dipendenza non solo dalle cose sensibili ma ancora dalle soprassensibili. Imperocchè la mente nostra si trova a fronte delle cose sensibili in un doppio rispetto: come atto cioè e come potenza. Come atto, in quanto le cose sensibili sono intelligibili in sola potenza; laddove la mente nostra è intellettiva in atto; e sotto questa considerazione convien riconoscere in essa mente una virtù intellettuale, ossia un intelletto agente, che riduca all'atto la potenza di esse cose sensibili. Si trova poi a fronte delle medesime come potenza; in quanto le forme determinate nelle cose sensibili sono in atto, laddove nella mente sono in potenza; e secondo questa considerazione convien riconoscere in essa mente una capacità intellettiva, ossia un intelletto possibile, a cui appartenga ricevere le forme astratte dai sensibili e rese intelligibili in atto pel lume dell' intelletto agente: il qual lume nell' anima ragionevole procede primamente da Dio. In tal modo è vero che la mente nostra prende la scienza dalle cose sensibili; ed è vero altresì che essa forma in sè le idee per virtù propria, in quanto pel lume dell' intelletto agente rende a sè intelligibili in atto le forme astratte dalle cose sensibili. E così può dirsi che nel lume dell' intelletto agente ci è in certa guisa originalmente innata tutta la scienza, mediante i concetti universali, che subitamente da noi si apprendono mercè del lume di esso intelletto, e pei quali, come per universali principii, giudichiamo delle altre cose, di già conosciute in qualche modo per essi [1].

Di che si vede che per S. Tommaso la conoscenza comincia in noi non da idee innate nè da visioni ideali, ma bensì dalla percezione de' sensibili i quali vengano fatti intelligibili per l' azione astrattiva d' una virtù, di cui l' intelletto nostro è dotato.

[1] *Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit: nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur; per quas, sicut per universalia principia, iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis.* Qq. Disp. *Quaestio* De mente a. VI.

ARTICOLO II.

Si risponde a una precipua difficoltà intorno all' esposta teorica.

180. La conclusione dell' articolo precedente si fu che l' origine delle idee spiegasi da S. Tommaso mediante una virtù astrattiva ammessa da lui nella parte intellettuale dell' anima nostra ; la quale, operando sopra i fantasmi, faccia rilucere alla mente le quiddità intelligibili delle cose. Prima di provare la convenienza di questa teorica colla natura dell' uomo e coi dettati dell'esperienza, ci conviene rispondere a un' obbiezione capitale in siffatta materia. Taluno potrebbe dirci : spiegar l' origine delle idee vale altrettanto che spiegar la formazione de' concetti universali. Ora i concetti universali non possono formarsi per opera dell'astrazione. Conciossiachè l' astrazione, per formare tali concetti, dovrebbe separare in una previa idea la nota comune dalle note particolari. Dunque dovrebb' ella supporre un' altra idea, di cui resterebbe poi a cercare l' origine ; e di più dovrebbe supporre nella medesima già esistente la nota comune, val quanto dire dovrebbe supporre già bella e formata l' idea generale.

181. Rispondiamo : Codesta difficoltà si appoggia a due ragioni : l' una, che l' astrazione presuppone una previa idea ; l' altra, che presuppone la nota comune. Ora di queste due ragioni la prima è falsa ; la seconda è equivoca. È falsa la prima, perchè all' astrazione, di cui qui si tratta, non è necessario che vada innanzi un' idea, ma basta che vada innanzi la semplice sensazione o meglio il semplice fantasma. È equivoca la seconda, perchè la preesistenza della *nota comune* può intendersi o quanto alla semplice *nota*, che si appella comune; o quanto all' *intenzione* ancora *di comunanza*. Se s' intende nel primo modo, è vero che l' astrazione suppone la *nota*, che per opera sua dee divenire comune, e tal nota è supposta veramente nell' obbietto offerto dalla cognizione sensitiva, la quale, come dicemmo, precede all' atto astrattivo. Se poi s' intende nel secondo modo, è falso che l' astrazione dee supporre la *nota comune*, cioè la nota già fregiata della universalità e comunanza; essendo appunto questa universalità e comunanza ciò che vien largito alla *nota* da essa astrazione [1].

[1] Questa distinzione è tolta a verbo da S. Tommaso, il quale a una simile difficoltà risponde appunto nel medesimo modo.

La difficoltà, che il S. Dottore propone a sè stesso, dice così : « Intellectum

Dichiariamo con la maggior brevità, che potremo, queste risposte; giacchè la loro più ampia spiegazione fu di già data nel capo secondo, dove parlossi della maniera di formare l' universale. Allora sarebbe mestieri che all' astrazione precedesse un' idea, se si trattasse di astrazione secondaria, appartenente all' ordine riflesso della conoscenza. Ma qui non si tratta di essa; si tratta bensì dell' astrazione primitiva e diretta, che riguarda la prima formazione delle idee. Per codesta astrazione è necessario solamente presupporre una conoscenza concreta dell' oggetto; giacchè è impossibile che lo spirito operi sopra ciò, che non gli è presente, e che sciolga un composto da lui in niuna guisa posseduto. Ma questa previa conoscenza non è uopo che sia nell' intelletto, basta che sia nel senso e nell' immaginativa. Perciò essa non si denomina idea, la qual voce è ristretta alla sola conoscenza intellettuale; ma si denomina percezion sensitiva o fantasma, secondo che si riguarda l' atto del senso o della fantasia. Certamente lo spirito umano non può operare, se non ha dinanzi la materia della sua operazione; val quanto dire nel caso nostro non può astrarre, se non ha appreso il subbietto intorno a cui dee esercitare l' atto astrattivo. Ma quest' apprensione egli l'ha per mezzo de' sensi e della immaginativa; e però S. Tommaso ci dice che alla formazion delle idee i sensi concorrono come causa mate-

in actu oportet in aliquo esse, alioquin nihil esset. Sed non est in re, quae est extra animam; quia cum res, quae est extra animam, sit materialis; nihil, quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu; et ita nihil est aliud, quam species intelligibilis praedicta. »

A siffatte difficoltà egli oppone la seguente risposta: « Cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color, qui videtur sine odore; manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsum abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo speciei et non individualium principiorum. » *Summa Theol.* 1 p. q. 85, art. 2 ad 2.

riale, perchè pongono la materia intorno a cui versa l' operazione dell' intelletto [1].

182. Dirassi: L' atto astrattivo appartiene all' intelletto. Dunque all' intelletto dee esser presente il soggetto, sopra cui quell' atto si esercita. Ora una cosa non è presente all'intelletto, se non in quanto è da esso percepita. Dunque all' astrazione dee precedere la percezione intellettiva, val quanto dire un' idea.

Al che rispondiamo: Convien guardarsi da quell' errore, sì facile ad incorrersi, di personificare le potenze dell' anima, concependole quasi altrettanti esseri sussistenti che operino ciascuno da sè e per conto proprio. Uno è l' operante in noi, cioè il nostro spirito; e le potenze, di cui egli è fregiato, non sono che strumenti, di cui esso si vale per operare. Onde S. Tommaso giustamente avvertisce a proposito dell' intelletto che *intelligere proprie loquendo non est intellectus sed animae per intellectum* [2]. Le nostre facoltà operative sono distinte tra loro; ma hanno unità nel principio da cui rampollano, e nel subbietto a cui tutte appartengono. Stante l' unità di questo principio e di questo subbietto, ogni qualvolta un oggetto è accolto in una potenza, per ciò stesso è reso presente alle altre che possono operare intorno al medesimo. Non ci è bisogno di nuova unione; l' unione richiesta è già data in virtù dell' identità dello spirito, o meglio ancora dell' uomo, a cui tutte le potenze appartengono.

Acciocchè la volontà si muova ad appetire il bene, è certamente necessario che l' obbietto a cui essa dee tendere, le sia fatto presente. Ma come avverasi una tale presenza? Forsechè in quanto quel bene si percepisca dalla stessa volontà, quasi ella fosse potenza conoscitiva? No, certamente. L' obbietto è fatto presente alla volontà per ciò solo, che è appreso dall' intelletto. Lo stesso dicasi dell'astrazione: l' obbietto è fatto presente alla virtù astrattiva per ciò stesso, che è percepito dal senso.

183. Pure ripiglierassi: Ma come potrà l' intelletto applicare al-

[1] Vedi l'articolo sesto della quistione ottantesimaquarta nella prima parte della Somma teologica: *Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus.* Ivi il S. Dottore dopo aver rifiutata l' opinione di Democrito, che ripeteva tutta la conoscenza dai sensi, e l' opinione di Platone che la ripeteva dai soli intelligibili considerati in sè stessi; stabilisce che *ad causandam intellectualem operationem non sufficit sola impressio sensibilium, sed requiritur aliquid nobilius*; cioè l' intelletto agente, *quod facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam.* E però conchiude che *non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.*

[2] Qq. Disp. *De veritate* q. X, art. IX.

l' oggetto la sua virtù astrattiva, se prima nol percepisce egli stesso?

Rispondiamo: Allora è necessario che l' intelletto stesso percepisca l' oggetto a cui dee applicare la virtù sua, quando trattasi di un atto riflesso e deliberato; non già quando trattasi di un atto diretto e spontaneo, al quale ci moviamo non per elezione di volontà, ma per determinazione di natura. Ha luogo per questa astrazion primitiva ciò che il Rosmini vorrebbe pel suo primitivo giudizio. Si avea egli mossa l' obbiezione, che, non essendo il soggetto d' un tale giudizio conosciuto dall'intelletto, questo non potea applicargli il predicato. Al che egli risponde in questa guisa: « Perchè si dice che il predicato ed il soggetto non si possono unire in giudizio, se prima entrambi non sono conosciuti? Perchè si suppone che il principio che gli unisce sia l' intelligenza ossia la volontà intelligente: come avviene nella massima parte de' giudizii; ed è indubitato che l' intelligenza non unisce due termini, se non a condizione di prima conoscerli. Ma non potrebbe egli essere che quello che unisce i due termini non fosse l' intelligenza, ma fosse la stessa natura? Questo è appunto quello che avviene nel caso, di cui si tratta; perocchè l' essenza dell' ente e l' attività sentita non vengono già uniti dalla nostra intelligenza, ma dalla nostra natura, come abbiamo detto: quella unione dipende dall' unità del soggetto e dall' identità dell' *essere conoscibile* e dell' *essere attivo* [1]. » Tutto questo discorso si trasferisca al caso nostro. Perchè si vuole che l'intelletto percepisca prima l' oggetto, a cui dee applicare la virtù astrattiva? Perchè si suppone che il principio, il quale determina quell' azione, sia l' intelletto stesso, o meglio la volontà illuminata dall' intelletto; come avviene in tutti gli atti astrattivi, che appartengono all' ordine riflesso. Ma non potrebbe un tal principio essere la stessa natura? Questo appunto accade nel caso presente. Imperocchè la virtù astrattiva non è applicata al fantasma dall' intelletto o dalla volontà, ma dalla nostra natura. Quell' applicazione dipende dall' unità del soggetto, che è senziente insieme ed astrattivo, e dall' identità dell'oggetto che è insieme sentito ed astraibile; giacchè il medesimo essere, che come particolare è appreso dal senso, si porge all'astrazione dell' intelletto, che però lo contempla sotto veduta universale.

184. Se ben si riguarda, ricorre in quest' obbiezione il medesimo errore di personificare le potenze dell' uomo. Non sono le potenze

[1] Esposizione del sistema inserita nella *Enciclopedia Storica* di CESARE CANTU'.

che operano; ma l'uomo per mezzo di esse. Uno è l'operante in noi, ed uno il paziente. Il nostro operare poi è una specie di reazione verso l'oggetto che ci ferisce. Un oggetto esercita un'impressione sopra gli organi animati del nostro corpo. Il composto umano (giacchè esso è che riceve l'azione) reagisce; e, attesa l'unità del suo essere, reagisce con tutte le potenze capaci di operare intorno a quell'oggetto, con ordine nondimeno ed armonia tra di loro. Egli dunque, sensitivo ed intellettivo ad un tempo, reagisce colle facoltà sensibili ed intellettuali, operanti ciascuna secondo la propria indole. Col senso apprende l'oggetto, ma l'apprende come semplice fatto. Coll'immaginazione ne forma il fantasma, raccogliendo in una sola rappresentanza le sensazioni sparpagliatamente ricevute, secondo i diversi organi del corpo. Coll'intelletto ne percepisce la quiddità, astraendo dai caratteri individuali e concreti l'essere che gli è presente. In quest'ultimo atto ci ha due azioni simultanee di tempo, ma l'una susseguente all'altra per solo ordine di natura. Esse sono lo sceveramento della quiddità da' suoi individuali caratteri, e la intellezione della medesima sotto forma astratta. Quindi è che l'astrazione si dice precedere alla intellezione, quantunque le sia contemporanea nel fatto.

185. E qui vuole osservarsi che quel che noi diciamo del principio, da cui dipende l'astrazione, non può in egual modo applicarsi al giudizio primitivo, voluto dal Rosmini, a cui non va innanzi l'apprensione del subbietto. A certificarsene basti riflettere che l'astrazione è un'analisi, laddove il giudizio è una sintesi. Per l'analisi dee presupporsi il composto: e il composto è da noi presupposto nella cognizion sensitiva e nel fantasma che rappresentano l'obbietto in concreto. Per la sintesi debbono presupporsi i termini da congiungersi, in quella stessa potenza che dee congiungerli [1]; e questi in così fatto giudizio primitivo non sarebbero presupposti, perchè il solo predicato si troverebbe nell'intelletto, ma il soggetto starebbe fuori del medesimo, cioè nella percezione sensitiva. Onde il soggetto, in quanto conoscibile, sarebbe dato da un atto del nostro spirito; e però noi contempleremmo in tal caso un'opera delle nostre mani. Il giudizio stesso si creerebbe uno dei termini, onde risulta, e precisamente quello, di cui dee affermar l'esistenza. Il simile non può dirsi dell'astrazione; la quale di per sè non è atto conoscitivo,

[1] *Non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque.* S. Tommaso in lib. 3 *De anima* lect. VIII.

ma previo, logicamente parlando, all' atto conoscitivo; nè produce la cosa stessa, che apprendesi, ma solo una condizione, sotto cui si apprende. E di vero l' astrazione non serve ad altro, che a dare universalità al conoscibile. Ora l' universalità non è l' oggetto, ma un modo dell'oggetto. Essa non è ciò che viene appreso o affermato dalla mente nel suo atto diretto; ma è solo una precisione ideale che si fa nell' oggetto, senza essere in nessun modo appresa o affermata del medesimo. Ciò che si apprende ed afferma dell' oggetto, è la quiddità od essenza; e questa si avvera in lui realmente, comechè senza l' astrazione che le viene dall' intelletto.

186. Le cose, che compongono l' universo, sono veri enti, vere sostanze, vere piante, veri animali. Esse hanno relazioni tra loro ed esercitano le une sopra le altre vera influenza. Benchè limitate e concrete nella loro individuale esistenza, esse sono copie realizzate delle idee eterne di Dio; e però sono abili a riprodurne la simiglianza, dovunque trovino un soggetto capace di riceverla. Così lo specchio, verbigrazia, è atto a riflettere nell' occhio del riguardante l' immagine del corpo luminoso, da' cui raggi è percosso. L' anima umana è appunto un tal soggetto; e sebbene, come ultima tra le intelligenze, destinata ad informare un organismo, non partecipa fin da principio delle idee in atto, ma solo in potenza; è ciò non ostante ripiena di virtù intellettiva capace d'apprendere la quiddità delle cose che a lei si presentano. Una tal presentazione originariamente le vien fatta dal senso e dall' immaginativa. L' uomo, dotato com' è di senso, di fantasia e d' intelletto, opera con tutte e tre queste potenze intorno a un medesimo obbietto. Al senso tien dietro la fantasia, in virtù della unità del subbietto operante, e in virtù di questa medesima unità alla fantasia tien dietro l' operazione dell' intelletto. Senonchè dove il senso si ferma a percepire il solo fatto materiale e concreto e la fantasia a produrne in sè l' immagine; l' intelletto ne apprende la quiddità o l' essenza, giacchè il suo obbietto è il *quod quid est* delle cose. Nell' apprensione di tal quiddità ci è astrazione da qualsiasi nota particolare propria del solo individuo; e questa astrazione benchè contemporanea all' atto d'intendere, nondimeno gli va innanzi per semplice priorità di natura. Quindi è che la nota comune, che deve apprendersi per avere l'idea universale, è veramente nel sensibile e nel fantasma, ma non vi è colla dote di universalità e di comunanza. Questa dote le viene impartita dalla mente; ma essa non costituisce l' oggetto, bensì lo accompagna come condizione richiesta alla sua intellettuale percezione. Nondimeno, poichè l' obbietto è capace di ricevere sì fatta astrazione, sotto

cui risplende all' intelletto ne' semplici suoi essenziali caratteri ; ne viene che esso, in quanto è nel senso, è universale non in atto ma solo in potenza, e che l' intelletto nell' universaleggiarlo colla sua astrazione si appoggia non a una sua fattura ma ad un essere certo e reale. Il che divinamente fu espresso da Dante nella seguente terzina:

> Vostra apprensiva da esser verace
> Tragge intenzione e dentro a voi la spiega,
> Sì che l'animo ad essa volger face [1].

E ciò basti quanto alla semplice esposizione della dottrina di S. Tommaso, sopra l' origine dell' intellettiva conoscenza.

ARTICOLO III.

Nella spiegazione dell' origine delle idee dee tenersi d' occhio questo canone: Quel sistema è da preferirsi che è più parco di elementi a priori.

187. S. Tommaso, come vedemmo, spiega l' origine delle nostre idee in virtù d' una astrazione primitiva, che la mente esercita sopra i fantasmi sensibili. Per opera di sì fatta astrazione la mente abbandonando negli oggetti, percepiti dal senso, le condizioni individuali, proprie della loro concreta esistenza, ne coglie la sola intelligibile essenza sotto veduta universale ed immutabile. Convien ora dimostrare come questa teorica dell' Angelico sia assai più ragionevole a rispetto delle altre. Al che ci faremo strada collo stabilir questo canone: Nello spiegare l' origine delle nostre idee quella teorica dee antiporsi, la quale è più parca di elementi *a priori*. La ragionevolezza di un tal canone è riconosciuta generalmente dai filosofi, i quali nel sostenere questo o quel sistema si sforzano sempre di arrecarne come principale argomento la sua maggiore semplicità. Basti per tutti il Rosmini; il quale nel cercare i fonti primitivi della conoscenza comincia appunto dallo stabilire che, se dall' una parte nella spiegazione de' fatti dello spirito umano non si dee assumere meno di quanto fa bisogno; non si dee assumere dall' altra più di ciò che è precisamente necessario a spiegarli [2]. E la ragione gene-

[1] *Purgatorio* c. XVIII.
[2] *Nuovo Saggio* Vol. I, Sez. I, c. 1.

rale di questa regola si è, perchè la natura, come bene avvertì Leibnizio, quanto è larga negli effetti, tanto è parca nelle cagioni, ed a guisa di buon economo risparmia dovechè possa convenevolmente, per esser poi liberale e magnifica a tempo ed a luogo [1]. Tanto più poi codesta parsimonia della natura vuolsi tener d'occhio nel presente proposito degli elementi *a priori* della conoscenza umana, in quanto l'esperienza ci manifesta del continuo la gran dipendenza che noi abbiamo da' sensi nello svolgimento delle nostre idee.

Noi non solamente non siamo conscii d'avere alcuna visione o rappresentanza innata, che informi essenzialmente il nostro spirito; ma scorgiamo piuttosto il contrario, cioè che non sempre pensiamo in atto e che l'intelletto non opera se non dopo l'esercizio delle facoltà sensitive. Il bambino nei primi albori della sua esistenza non dà segno d'avere niuna idea, e noi nel sonno profondo, quando i sensi sono del tutto assopiti, cessiamo affatto dall'esercizio di qualsivoglia pensiero attuale. Allorchè poi intendiamo e ragioniamo, ogni nostro atto è accompagnato da fantasmi, anche nelle cogitazioni più spirituali ed astratte; e, tranne i concepimenti delle quiddità universalissime e le nozioni che possono immediatamente raccogliersi dalla esperienza sensibile, ogni altra essenza non è conosciuta da noi se non per discorso appoggiato ad effetti che si manifestano ai sensi o alla coscienza. Che se per ventura la sensibilità si sconcerta o viene impedita per guasto o legamento dell'organismo corporeo, si sconcerta eziandio e resta impedita la cognizione intellettuale; come succede nel letargo e nella follia. Le quali cose manifestano per fermo una gran colleganza tra le operazioni della mente e quelle del senso, e un necessario concorrere dell'uno allo svolgimento dell'altra.

188. La medesima dipendenza della nostra cognizione dai sensi ci vien persuasa dall'analisi del linguaggio; vero specchio dell'intelligenza, ed abilissimo a riflettere in certa guisa l'ordine e la genesi dei concetti. Noi parliamo, secondo che intendiamo; e però l'indole delle parole vale mirabilmente a palesarci la natura de' nostri pensieri. Ora si chiamino a rassegna i vocaboli più spirituali, diciam così, cioè i destinati ad esprimere le cose più rimote dal senso, e si vedrà come tutti sieno sempre derivati da significazioni tolte da cose sensibili. Ogni nostra frase intorno ad esseri immateriali è un traslato; il che mostra che noi ad essi ci sollevammo in virtù di re-

[1] « La nature est comme un bon ménager, qui épargne là où il le faut, pour être magnifique en temps et lieu. Elle est magnifique dans les effects et ménagère dans les causes qu'elle employe. » *Nouveaux Essais* l. III, ch. VI, §. 33.

lazione o analogia che hanno con gli obbietti corporei. L'essere della sostanza intellettuale è espresso colla voce *spirito*, che originariamente significa vento. I suoi atti conoscitivi sono espressi colle voci d'*apprendere*, *percepire*, *comparare*, *discorrere*, *riflettere*; gli affettivi con quelle di *tendere*, *appetire*, *scegliere* e somiglianti; vocaboli tutti, che nel primiero loro significato si riferiscono all'estensione ed al movimento. Lo stesso dicasi delle preposizioni, colle quali sogliamo dinotare diverse sorte di rispetti anche astrattissimi, come *tra*, *dentro*, *fuora*, *verso*, *intorno*, *sopra*, ed altre infinite; le quali son sempre prese dal luogo, dal sito, dalla distanza e va discorrendo. Insomma, considerando l'etimologia, se non di tutte (giacchè di molte si è perduta l'origine) almeno della maggior parte delle parole, che adoperiamo per indicare obbietti proprii dell'intelletto, non può fare che non ci avvediamo esser elle derivate per metafora da cose sensibili. Queste e simili osservazioni, che per amore di brevità tralasciamo, mostrano evidentemente la gran dipendenza che la conoscenza intellettuale ha dalla sensitiva, e come noi dai sensibili assorgiamo agl'intelligibili.

Ciò posto, ogni legge di prudente e legittimo filosofare c'impone che, nell'assegnare i fonti originarii della cognizione, noi non istabiliamo *a priori* nell'intelletto, se non quegli elementi che sono indispensabilmente richiesti alla formazione delle idee e che in niuna guisa potrebbono provenire dai sensi. Altrimenti la nostra ipotesi sarà gratuita e strana, siccome quella che non solo non è confortata ma è espressamente contrastata dall'esperienza; e per soprassello sarà ingiuriosa alla economia del sommo Autore, il quale come sapientissimo nell'operare non pone nulla di vano o superfluo nelle sue fatture: *Nihil debet esse frustra in operibus sapientis.*

ARTICOLO IV.

La teorica di S. Tommaso è quella che risponde meglio al canone enunziato di sopra.

189. Quando si cercano i fonti primitivi della conoscenza, non altro si cerca se non un mezzo, pel quale le idee dalla mente divina, in cui, come in propria sede, dimorano ab eterno, vengano partecipate alla mente umana esistente nel tempo. L'increato intelletto di Dio nella stessa divina essenza, che è l'essere infinito, onde ogni altro essere deriva e senza cui nulla può sussistere, comprende le ragioni intelligibili di tutte le cose, nelle quali come in altrettanti

raggi di quella incommutabile luce mira i possibili senza fine e gli archetipi eterni della sua creatrice sapienza. È questa l'alta teorica di Platone, purgata per opera di S. Agostino dagli errori, onde il filosofo ateniese l'aveva macchiata, e condotta poi al perfetto suo esplicamento per opera di S. Tommaso. Iddio ha la potenza di comunicare queste sue idee alle intelligenze create; le quali, essendo una simiglianza finita dell'infinito Verbo di Dio, debbono parteciparne secondo i limiti e la capacità loro la luce e la conoscenza. In che modo adunque l'eterno Sole compie verso di noi questa irradiazione e comunicazione de' suoi splendori? Ecco la quistione che si propone il filosofo nel cercare l'origine delle nostre idee.

190. Ora per risolvere siffatta quistione quattro ipotesi si presentano. Iddio ci comunica le idee o rivolgendo immediatamente a sè stesso l'intuito diretto della nostra mente; o imprimendo ad ora ad ora con arcana influenza in noi le singole conoscenze; o infondendoci sin da principio una o più forme rappresentative dei primi veri, le quali sieno poscia feconde di tutti gli altri; o infine impartendoci in un coll'essere una virtù capace di cavare dagli obbietti sensati i primi intelligibili della mente. Son queste le principali teoriche che potrebbono recarsi, lasciando nel meritato disprezzo l'animalesca dottrina de'sensisti e l'assurdo folleggiare de'panteisti.

191. Pertanto non è chi non vegga come appunto la quarta, prescelta da S. Tommaso, è quella che serba la regola, stanziata nell'articolo precedente; di fare cioè la menoma supposizione possibile intorno agli elementi *a priori* della nostra conoscenza, vale a dire intorno agli elementi non provegnenti dalla sensazione. Imperocchè essa non riconosce in noi, indipendentemente da'sensi, se non una virtù o potenza attiva, e la virtù o potenza è il menomo che possa supporsi; essendo come intermezza tra la nuda essenza e l'operazione in atto: *Virtus sive potentia est medium inter essentiam et operationem* [1]. Le altre tre ipotesi suppongono tutte un'operazione attuale, non connessa se non a parole e per legge estrinseca coll'esercizio della facoltà sensitiva, e però ripugnano per molti capi alla esperienza del fatto e alla sapienza del Creatore. Ma per restringerci al solo punto preso qui a considerare, omettiamo di toccare di questi e di altri inconvenienti che esse involgono, e dei quali abbiamo abbastanza ragionato nel primo volume.

La prima ipotesi è chiaro che pecca per eccesso; giacchè essa pretende niente meno che trasformare la faticosa ed imperfetta co-

[1] S. Tommaso Quaestio *De Mente* art. 1.

noscenza dell' uomo viatore quaggiù nella visione propria dei comprensori già trionfanti nel cielo. Essa vuole che noi ci affissiamo naturalmente coll'intuito nella prima luce del vero, o che almanco apprendiamo con immediata contemplazione gli archetipi stessi della mente di Dio. Ora la condizione della presente corruttibile vita ci vieta di fermar le pupille nella luce increata; e gli archetipi eterni non potrebbero direttamente da noi contemplarsi, senza la visione della divina essenza: *Naturalis mentis humanae intuitus, pondere corruptibilis corporis aggravatus, in prima veritatis luce, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest* [1]. *Non est possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita ut eam non videat* [2].

192. La seconda ipotesi fa Dio immediato autore di tutte le nostre conoscenze; e però non merita neppure il nome di filosofica; perchè, nella spiegazione d' un fatto meramente naturale, abbandona le cause seconde e ricorre di salto alla causa prima. Onde a diritto S. Tommaso parlando di una poco dissimile opinione, la quale ripeteva come gli effetti fisici così i fatti della conoscenza dall'immediata azione di un agente superiore, dice che una tale sentenza è irragionevole; perchè turba l' ordine dell' universo, il quale risulta appunto dall' intreccio delle cagioni create, a cui la benefica mano di Dio largì non che l'essere, ma la virtù di operare: *In quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur, dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint* [3].

193. La terza, ancorchè si restringesse a supporre una sola forma ideale innata nell'animo, tuttavia peccherebbe contro la semplicità: non apparendo ragione per cui anche codesta forma non possa essere acquisita al pari delle altre, mercè della virtù attuosa della mente. Per fermo, se non si vuole dire e disdire la medesima cosa, codesta forma non varrebbe ad altro che a comunicare allo spirito la virtù di formare in sè tutti gli ulteriori razionali concetti, non presupposti in atto ma solo in potenza. Or se ciò può dirsi di questi, non si vede perchè il simile non possa dirsi ancora di quella forma o idea primigenia; la quale in egual modo potrebbe in noi pullulare, mercè d' una virtù infusaci da Dio, la quale contenesse come in germe ogni altra idea. E così noi vedemmo che S. Tommaso, nell' articolo sesto della sua splendida quistione *De Mente*, do-

[1] S. Tommaso Opusc. 68 *Super Boëthium De Trinitate.*
[2] *Summa Theol.* 2 2, q. 173, a. 1.
[3] Quaestio *De Magistro* art. 1.

po aver confutata l'opinione di Platone e di Avicenna, e due altre sentenze che ponevano nell'anima in tutto o in parte innata la scienza [1]; soggiunge essere da preferirsi, come più ragionevole, la dottrina di Aristotile, che ripete l'origine delle idee parte dall'interno dell'anima e parte dall'esterno; val quanto dire parte da una virtù attiva, innata, che rende intelligibili gli obbietti rappresentati dai sensi, e parte da questi medesimi obbietti distinti dall'anima che diventano degni di intellezione per opera dell'anzidetta virtù insita in noi fin da principio. Quindi conchiude essere in tal modo vero che la mente nostra riceve da'sensati la scienza; e nondimeno esser ella che forma in sè stessa le loro somiglianze ideali, in quanto pel lume dell'intelletto agente essa rende a sè medesima intelligibili in atto gli obbietti appresi col senso. Onde stabilisce che nel lume di questo intelletto può dirsi in certo modo innata in noi ogni scienza, mediante gli universali concetti, in cui di subito, per virtù di quel lume, esce la mente, e pei quali, quasi per altrettanti universali principii, giudichiamo poscia di ogni altra cosa [2].

194. Il santo Dottore nega espressamente essere in noi veruna intellezione in atto prima dell'esercizio dell'intelletto agente, che astragga dai fantasmi le specie intelligibili; ma ammette innata, senza niuna origine da'sensi, la facoltà stessa intellettuale dotata di quella sua virtù attuosa ed astrattiva: *Intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat. . . . . Species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae; sed essentia sua sibi in-*

[1] « Quidam posuerunt humanas animas in seipsis continere omnium rerum notitiam... Alii vero dixerunt quod anima sibi ipsi est scientiae causa. Non enim a sensibilibus scientiam accipit, quasi actione sensibilium aliquo modo similitudines rerum ad animam perveniant: sed ipsa anima ad praesentiam sensibilium in se similitudines sensibilium format. Sed haec positio non videtur totaliter rationabilis; nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit. Unde si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum; et sic redibit in praedictam opinionem, quae ponit omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam esse ». *Quaestio* De Mente, art. 6.

[2] « Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est QUODAMMODO omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis. Et secundum hoc illa opinio veritatem habet, quae ponit nos ea, quae addiscimus, ante in notitia habuisse ». *Quaestio* De mente, art. 6.

nata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere [1]. Le idee (giacchè tale è il significato di *specie*, presso S. Tommaso) non sono innate, ma bene è innata nel nostro spirito l'essenza stessa dell'intelletto, la quale per fermo non acquistiamo da' sensi. Nelle quali parole dell'Angelico non può fare che non si ravvisi una formola assai più esatta e precisa di quella, che venne poscia tanto lodata in Leibnizio: *Nihil est in intellectu*, *quod prius non fuerit in sensu; excipe, nisi ipse intellectus*. S. Tommaso disse lo stesso con maggior limpidezza e proprietà. Le idee non sono innate, ma l'intelletto è innato a sè stesso: *Species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae, sed essentia sua sibi innata est*. L'essenza dell'intelletto, la cui virtù consiste nell'essere astrattivo delle quiddità delle cose, ed apprensivo e comparativo delle medesime, per quindi giudicare e discorrere [2]; non procede in noi da'sensi, ma è innata nell'animo ed immessaci immediatamente da Dio.

Con ciò S. Tommaso si separa limpidamente e pienamente dai sensisti, i quali riducendo tutto al senso, vogliono che ogni facoltà dello spirito sia come un rampollo della sensazione trasformata. Il filosofo alemanno volle forse imitare l'aforismo del santo Dottore; ma lo guastò esprimendosi con voci equivoche, da poter facilmente travolgersi in erronea sentenza. Imperocchè, quando dicesi niente essere nell'intelletto che prima non sia stato nel senso, tranne l'intelletto stesso; o prendesi l'intelletto come semplice facoltà, o l'intelletto in quanto attuato da alcuna idea. Se l'intelletto in quanto attuato da alcuna idea, si dà a credere che l'intuizione di qualche cosa sia costitutivo intrinseco dell'intelletto, e così apresi la via agli errori di Kant e di tutti quelli che in un modo o in un altro ne premono le orme.

Se poi prendesi l'intelletto come semplice facoltà; allora la formola sarà vera da questo lato, in quanto pone *a priori* ciò che appartiene alla costituzione e all'essenza della facoltà intellettiva; ma sarà falsa o almeno ambigua dall'altro, in quanto dice, senza veruna re-

[1] Niuno inferisca da ciò che dunque la mente nostra potrebbe fin da principio conoscere sè medesima. Imperocchè nel corpo di quello stesso articolo i. S. Dottore c'insegna che la mente nostra non può apprendere sè medesima se non per via di un atto riflesso preceduto da un atto diretto intorno a cose da lei distinte: « Mens nostra non potest seipsam intelligere, ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem. Ma di ciò favelleremo nel capo settimo ». *Qq. Disp.* Quaestio *De mente*, a. 8 ad 1.

[2] Vedi il primo articolo della quistione *De mente*, dove è dichiarata la natura e l'indole dell'intelletto.

strizione, niente esserci nell' intelletto che prima non sia stato nel senso. Con ciò si darebbe campo a credere che la conoscenza intellettuale non sia che mera ripetizione , o al più perfezionamento della cognizione sensitiva. Così inteso non è vero quel principio: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.* Imperocchè primieramente l'intelletto negli obbietti appresi dal senso scopre molte cose, che il senso non percepisce in niuna guisa: *Licet intellectualis operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest* [1]. In secondo luogo dalle cose stesse somministrate dal senso l'intelletto si solleva alla conoscenza di altre e più sublimi verità, fuori al tutto della sfera sensibile: *Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum* [2]. Finalmente gli stessi sensati, quanto alla loro quiddità od essenza, non rilucono che al solo intelletto sotto l' azione della virtù astrattiva: *Naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus* [3] *; Rationes universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum* [4].

ARTICOLO V.

L' elemento a priori *ammesso da S. Tommaso è bastevole a spiegare l' origine delle idee.*

195. Che la teorica di S. Tommaso ammetta il menomo degli elementi *a priori*, e che per questo capo sia la più semplice delle supposizioni possibili a farsi e la più conforme ai fatti noti per esperienza; è un vero che non può rivocarsi in dubbio, stante le cose fin qui ragionate. Soltanto potrebbe chiedersi se quel minimo elemento, consistente non in altro che in una semplice virtù attuosa, sia poi sufficiente al bisogno. E benchè questo ancora ci sembri reso manifesto dal nostro discorso, nondimeno non sarà inutile il confermarlo novellamente.

Origine delle idee non suona altro che origine dei concetti meramente intellettuali, che servono di base a tutto il sapere umano, ed

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 78, a. 4 ad 4.
[2] Quaestio *De mente* art. 6 ad 2.
[3] *Summa Theol.* 1 p. q. 78, art. 3.
[4] Ivi q. 87, art. 3.

impartiscono luce ed unità ai dati stessi dell'esperienza sensibile; allorchè questi nella conoscenza riflessa si convertono in elementi scientifici. Ora così fatti concetti sono quelli appunto, che concernono i veri universali ed astratti, val quanto dire che riguardano non i fatti particolari, che sono obbietto del senso, ma le loro quiddità considerate da sè nella propria ragion formale, prescindendo dai caratteri concreti che le rendono individuali nella materia. Dunque ciò che basta a spiegare l'origine di questi concetti, basta indubitatamente a spiegare l'origine delle idee. Ciò posto, io dico che questo si avvera senza contrasto della virtù astrattiva, ammessa nell'animo nostro da S. Tommaso; la quale, operando sopra i sensati, ne fa rilucere all'intelletto, le intelligibili essenze.

196. E per fermo, negli obbietti appresi dal senso, e per ciò stesso resi presenti allo spirito, si trovano delle essenze capaci d'apparire all'intelletto, purchè vengano disvestite della concrezione ed individualità, da cui sono allacciate nel subbietto particolare in cui sussistono. Imperocchè non essendo altro l'*essenza* che l'astratto dell'*essere;* tutto ciò, che nelle cose ha vera realità, ha per conseguente vera essenza; la quale, per concepirsi come tale, non ha mestieri se non d'essere intesa per quel che è nei suoi proprii costitutivi caratteri. Così verbigrazia una pianta, appresa colla vista, ha certamente in sè stessa ragione di ente, di sostanza, di unità, di vita, di estensione, e va discorrendo di tutti gli altri attributi o qualità che possono in essa osservarsi. E benchè sì fatte ragioni non siano percepite dai sensi, per essere questi determinati ad apprendere il solo fatto individuale e concreto (esempigrazia un colorato colla vista, un sonoro coll'udito, un resistente col tatto e così del resto); nondimeno niente vieta che esse si manifestino all'intelletto, purchè per qualche mezzo gli siano rese presenti e sciolgansi dalle condizioni materiali, in cui si trovano singolarizzate. Da parte dell'obbietto, giustamente avverte S. Tommaso, ciò che è principio dell'essere, è ancora principio della conoscenza: *Illud, quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est* [1]; e il S. Dottore intende parlare del principio formale che intrinsecamente costituisce la cosa, come apparisce dall'obbiezione a cui risponde in quel luogo. Il perchè egli ci dice spesso che ogni cosa è conoscibile per la sua forma, siccome appunto per la sua forma è costituita nel proprio essere. Ma questa forma, acciocchè possa influire nella po-

[1] *Qq. Disp.* Quaestio *De scientia Dei* a. 7 ad 8.

tenza intellettiva e determinarla all' atto della conoscenza, conviene che sia depurata dalle condizioni individuali, che essa ha rivestite nella sua materiale esistenza. Ciò è necessario, perchè l' intelletto è facoltà separata, cioè a dire non è facoltà organica, come il senso, ma bensì inerente nella sola anima. Ora codesta depurazione della forma dai caratteri individuali, che la rendono concreta nella sua reale esistenza, dee farsi non *fisicamente* ma *intenzionalmente*, cioè a dire nell'ordine della semplice cognizione. E ben può farsi in siffatto ordine, benchè nella fisica esistenza la forma sia immedesimata colla sua individualità; non essendo necessario che ciò, che l' intelletto separatamente apprende, separatamente sussista in natura: *Non necesse est ut ea, quae intellectus separatim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura; unde nec universalia oportet separata ponere et subsistentia praeter singularia, neque etiam mathematica praeter sensibilia* [1]. A concepire la forma, fuori de' concreti, in cui si singolareggia, basta che essa di per sè ne prescinda; e ciò appunto si avvera della medesima: *Omnis forma de se universalis est* [2]. Dunque a spiegare la origine della intellettual conoscenza, noi non abbiamo uopo di altro, se non di una virtù astrattiva; la quale operi sopra i fantasmi sensibili, in cui quella forma si trova individuata e stretta da condizioni materiali e sensibili.

197. La forma, di cui parliamo, per ciò stesso che viene appresa, sebbene concretamente, dai sensi e dall' immaginativa, è resa presente all'intelletto, secondo che dicemmo più volte; attesa l'unità dello spirito, in cui risiede l' intelligenza, e dal quale procede, come la vita, così la facoltà di sentire e d' immaginare nel composto umano. Essa inoltre, quanto a sè, è nata per determinare l' intelligenza all' atto conoscitivo, essendo vera impronta e simiglianza delle idee divine, comechè sussistente in un subbietto materiale: *Res, existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eamdem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano* [3]. Il solo ostacolo che la impedisce dal prestare un tale effetto, si è l'ingombro delle sue condizioni concrete, da cui è tuttavia circoscritta nella percezione sensitiva e nel fantasma. Se dunque l' intelletto nostro nel volgersi a lei raggiasse una virtù, diciamo così dissolvitrice ossia analitica, per la quale rimovesse idealmente quei caratteri individuali, fermando l' occhio suo nella sola quiddità dell'oggetto senza guardare ad altro; l'intellezione ori-

[1] Opuscolo XV *De Angelorum natura*.
[2] *Qq. Disp.* Quaestio *De scientia* a. V.
[3] S. Tommaso Quaestio *De Veritate* a. 8.

ginaria sarebbe spiegata. Or questo appunto è l'ufficio, che S. Tommaso attribuisce alla virtù astrattiva, denominata da lui intelletto agente. Dunque la supposizione di codesta virtù basta a spiegare l'origine de' nostri primitivi concetti, e quindi delle altre nozioni che di quelli sono come altrettanti corollarii. E perciocchè nella spiegazione della natura dai fatti dobbiamo argomentare le cagioni, le quali non vogliono supporsi maggiori di quello che siano richieste per avverare l'effetto; ognun vede che l'esistenza della virtù anzidetta, nonchè essere una plausibile ipotesi, vien persuasa qual realtà. L'origine delle idee non richiede assolutamente altro che astrazione, e mercè dell'astrazione ottimamente si spiega. Dunque noi non dobbiamo riconoscere per tale effetto nell'animo, se non una virtù astrattiva; e ficcarvi qualche altra cosa di più attuale, come fanno quelli che vogliono innata almeno un'idea, è un arbitrario recedere dalla semplicità propria della natura e del severo metodo di filosofare.

198. Codesta spiegazione dell'origine delle idee data da S. Tommaso, non solo è la più semplice tra le possibili e la più rispondente all'ordine delle cause seconde; ma ancora è la più conforme alla natura composta dell'uomo. Imperocchè se in noi l'esordire della conoscenza non ha bisogno del ministero de' sensi, fu vana opera ed innaturale l'unione dell'anima nostra col corpo. Questa unione, per essere ragionevole, dovea tornare a vantaggio della parte più nobile dell'uomo, cioè a dire dell'anima, e l'anima non potea ritrarne vero vantaggio, se non per riguardo alla vita intellettuale, che è la vita sua propria; essendo proprio di ciascun essere quello che dalle inferiori cose lo differenzia. Ora, per quanto si faccia pruova di sottigliezza d'ingegno e di arzigogoli dialettici, non si potrà mai cansar questo scoglio: che se le idee provengono non da lavorio della mente sopra i dati sensibili, ma da forme innate o visioni a priori; quest'opera mirabile dell'umano composto non fu ordinata a bene, ma a danno piuttosto dello spirito; le cui pure intuizioni verrebbero in tale ipotesi intorbidate ed infoscate dai fantasmi del senso.

Il che ben vide l'acutissimo Platone; e però non seppe altrimenti sostenere il suo Ontologismo, se non soggiungendo che lo spirito umano venisse unito al corpo in pena d'un fallo commesso da lui lassù nelle stelle in un'anteriore esistenza. Codesta illazione, quantunque strana e feconda d'assurdi, non può ragionevolmente rifiutarsi, se non da chi correggendone la premessa s'accorda a sostenere coll'antica scuola che lo svolgimento ideale nell'uomo dipende da materiali somministrati da' sensi, e che noi intendiamo mediante

i fantasmi, astraendo dai concreti mutabili le verità immutabili. In tal guisa l'operazione sarà conforme alla natura operante, e l'obbietto alla virtù che vi opera intorno. Imperocchè, come ben osserva S. Tommaso, la ragione nell'uomo è un principio intellettivo che si erge sopra un elemento sensitivo; e però l'obbietto suo proporzionato debb'essere un intelligibile che si rivela in un sensibile: *Operatio proportionatur virtuti et essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibile in phantasmatibus* [1]. Nè con ciò si deroga nulla alla dipendenza della scienza umana da Dio; giacchè, secondo questa teorica, in tanto la scienza nostra è un'impronta fatta in noi dall'essere delle cose create, in quanto l'essere delle cose create non è che un'impronta della scienza divina: *Sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus* [2].

ARTICOLO VI.

La teorica di S. Tommaso non è che un progresso sopra quella di S. Agostino.

199. Coloro che si fanno a leggere S. Agostino coll'animo non di conoscerne la dottrina, ma di trovarvi una confermazione per qualche sistema da essi già preconcetto, agevolmente si danno a credere che l'esposta teorica sia lontana dagl'insegnamenti di sì gran Padre. Ed è ben naturale; stantechè essi pretendono che S. Agostino stia dalla parte loro, sicchè egli apparisce agli occhi de'tradizionalisti un odiatore della ragione, agli occhi degli ontologi un difensore della visione immediata di Dio, agli occhi de' rosminiani un sostenitore dell'idea innata dell'ente. Ai quali tutti potrei dire: accordatevi prima tra voi in ordine alla vera dottrina del Santo, la quale non può essere certamente tutte e tre insieme codeste cose; e poscia risponderò ai vostri argomenti.

200. Senonchè non trattandosi qui di confondere gli avversarii, ma sol di chiarire la verità, dico che S. Agostino e S. Tommaso, come generalmente in altre materie, così particolarmente in questa dell'origine delle idee, sono in grande armonia tra di loro, e il solo divario che vi corre si è che il secondo svolge e perfeziona il sen-

[1] In lib. *De Memoria et Reminiscentia*, lect. 1.
[2] *Qq. Disp.* Quaestio *De scientia Dei* art. 1.

timento del primo. Non di rado S. Agostino nelle quistioni filosofiche, che prende a discutere, assoda un punto di assai alta rilevanza che più gli sta a cuore, e ne lascia indeciso un altro che meno gl' importa o pel quale non vede ancora una dilucida soluzione. Onde la grand' opera dei seguenti Dottori ed in ispezie di S. Tommaso è stata appunto questa, di riempire in certa guisa tali lacune; e porre il compimento e la corona a ciò che il preclaro Vescovo d'Ippona sapientemente aveva incominciato ed in gran parte conchiuso.

Per quel che spetta alla presente controversia, chiaro apparisce che la cura di S. Agostino si ristrinse ad assicurare la certezza e stabilità dell'umana conoscenza, stabilendo che le idee provenissero in noi da vera illustrazione divina, senza cercare più oltre in che propriamente una tale illustrazione fosse riposta. Egli, inteso ad abbattere l'assurda finzione degli antichi sensisti, i quali rendevano vacillante ogni nostra conoscenza per la sua totale origine dai sensi, si rivolse a Platone; e purgatane la dottrina dagli errori che conteneva, distinse l'intelligenza dal senso e concepì la scienza come partecipazione delle idee stesse sussistenti nel divino intelletto. Ma contento di dire in molti luoghi che questa partecipazione non poteva essere nella presente vita per diretta ed immediata visione di quelle idee nel loro fonte divino (cosa propria delle sole anime pure e beate [1]); non definì più particolarmente il modo, onde una tale partecipazione avvenisse. S. Tommaso chiarì questo modo, e giovandosi non solo di Platone, ma eziandio d'Aristotile, stanziò la teorica esposta di sopra.

201. Tra i molti luoghi dell'Angelico, che potremmo citare sopra un tal proposito, ci piace trascegliere la risposta che egli dà alla obbiezione ottava nell'articolo decimo della sua quistione *De spirituali creatura*. « Per conoscere più profondamente, egli dice, l'intenzione di S. Agostino e scoprire la verità in questa materia, è da sapere che alcuni antichi filosofi, non ammettendo, dal senso in fuori, niuna virtù conoscitiva, nè altri esseri oltre i sensibili; affermarono non potersi conseguire da noi veruna certezza intorno al vero, e ciò per due ragioni. La prima era, perchè opinavano che le cose sensibili fossero in un continuo flusso, e niente in sè contenessero di permanente. La seconda, perchè molti intorno alla medesima cosa giudicano diversamente, come a cagion d'esempio altro è il giudizio di chi veglia ed altro di chi sogna, altro di chi è malato

[1] Vedi il nostro primo volume, capo II, articolo XIV, §. III

ed altro di chi è sano. Nè può ricorrersi ad alcun mezzo per discernere qual dei due in entrambi i casi si discosti dal falso, essendo in ambidue una simiglianza del vero. E queste son le due ragioni che tocca Agostino, per le quali gli antichi estimarono non potere il vero essere conosciuto da noi. Laonde Socrate, disperando dell' acquisto della verità specolativa, si rivolse tutto a coltivare la filosofia morale. Ma Platone, suo discepolo, assentendo agli antichi filosofi che le cose sensibili sieno sempre nel muoversi e nel trapassare, e che il senso intorno alle cose sensibili non ha fermo giudizio; tuttavia per assicurare la certezza della scienza umana stabilì dall' una parte che la nostra scienza si aggirasse intorno alle forme delle cose separate dai sensibili, e però immobili; e dall' altra distinse dal senso l' intelletto umano, e sostenne che questo venisse illustrato da un sole intelligibile, come la vista dal sole corporeo. S. Agostino poi, seguitando Platone, fin dove la fede cattolica gliel consentiva, non pose le specie delle cose sussistenti da sè, ma in lor vece pose le ragioni eterne delle medesime nella mente di Dio, e stanziò che noi per esse, in virtù dell' intelletto illustrato dalla luce divina, giudichiamo del vero. Il che egli non intese in questo modo, quasi che noi vedessimo le stesse ragioni eterne (la qual cosa sarebbe impossibile senza la visione della divina essenza); ma solo in quanto esse sieno quelle che in certo modo fanno impressione nelle menti nostre. Imperocchè anche Platone in simil guisa pensò che la scienza versasse intorno alle specie separate; non che esse specie fossero da noi vedute, ma che per partecipazione delle medesime la mente nostra conseguisse la scienza. Il perchè S. Agostino, chiosando quel versetto dei Salmi: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum*, dice che siccome da un sol volto si riflettono molte immagini in diversi specchi, così da una sola prima verità risultano molte verità nelle menti diverse degli uomini. Aristotile per contrario procedette per altra via. Imperciocchè egli dimostrò da prima con molti argomenti che negli esseri sensibili vi è sempre qualche cosa di stabile. In secondo luogo che il giudizio è vero intorno al sensibile proprio, e solo può cadere in errore intorno al sensibile comune e più al sensibile per accidente. In terzo luogo che oltre de' sensi ci ha in noi la virtù intellettiva, la quale giudica del vero non per opera d' intelligibili già esistenti fuori di lei, ma pel lume dell' intelletto agente che rende in atto codesti intelligibili. Importa poi poco che si dica essere partecipazione divina o questi stessi intelligibili, ovvero il lume che li riduce all' atto [1]. »

[1] *Qq. Disp.* Quaestio *De spirituali creatura*, art. X ad 8.

202. Da codesto discorso si ricavano principalmente le seguenti cose. I. Che questa spiegazione della mente di S. Agostino è frutto di profonda meditazione sopra le opere di lui: *Ut profundius intentionem Augustini scrutemur.* II. Che S. Agostino, a giudizio di S. Tommaso, non intese in nessuna guisa che noi vedessimo le ragioni eterne della mente di Dio: *Non quidem sic, quod ipsas rationes videamus; hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus.* III. Che S. Agostino si restrinse a voler solo che da quelle supreme ragioni procedesse una certa impressione nella mente nostra; e che così, come partecipazione delle medesime, si generasse in noi la conoscenza: *Sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras . . . Secundum quod eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet.* IV. Che questa impressione e partecipazione, non ispiegata da S. Agostino, venne collocata da S. Tommaso nella virtù dell' intelletto agente, la quale per astrazione da' sensibili, in cui vi è sempre qualche cosa di costante, cioè la forma ossia l' essere, imitazione dell' idea divina, reca all' atto gl' intelligibili: *In sensibilibus esse aliquid stabile... Virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia.* V. Finalmente che, quanto al modo di parlare, torna presso a poco al medesimo il dire che gli stessi intelligibili ci vengono partecipati da Dio, secondo il fraseggiare di S. Agostino, ovvero che ci viene partecipato da Dio il lume capace di rendere in atto codesti intelligibili, secondo la più intima spiegazione datane da S. Tommaso: *Non multum autem refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur.* E nel vero chi dà la virtù di operare una cosa, dà in certa guisa eziandio la cosa che viene operata; massimamente se l' opera stessa non può eseguirsi, senza il continuato concorso di quel datore.

ARTICOLO VII.

S. Bonaventura non dissente da S. Tommaso sopra l' origine delle idee.

203. L' altro Dottore, che si procura di opporre a S. Tommaso nel fatto della origine delle idee, si è S. Bonaventura, attesa la grande autorità che questi gode come teologo e come filosofo nella Chiesa di Dio. Ciò fanno principalmente gli ontologi; ai quali rispondemmo già nel precedente volume [1]. Qui, giacchè il luogo lo

[1] *Della Conoscenza intellettuale* vol. I, cap. II, articolo XIV, §. I.

porta, mostreremo come il serafico Dottore è in perfetta armonia coll'Angelico nella presente materia, e ne toglieremo occasione dall'esaminare un passo, dal quale la *Rivista Cattolica* di Lovanio voleva inferire che S. Bonaventura professasse l'ontologismo [1], quando anzi dee inferirsi il contrario.

Il passo, di cui si tratta, è quello, in cui il Serafico Dottore dice così: *Quidam namque dicere voluerunt, quod intellectus agens sit intelligentia separata, intellectus autem possibilis sit anima corpori coniuncta. Et modus iste ponendi et dicendi fundatus est super verba philosophorum, qui posuerunt animam rationalem illustrari a decima intelligentia et perfici ex coniunctione sui ad illam. Sed iste modus dicendi falsus est et erroneus, sicut supra probatum fuit* Dist. X. *Nulla enim substantia creata potentiam habet illuminandi et perficiendi animam proprie intelligendo; imo secundum mentem immediate habet a Deo illuminari, sicut in multis locis Augustinus ostendit* [2]. *Alius modus intelligendi est, quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dixit et ostendit, quod lux quae nos illuminat, magister qui nos docet, veritas quae nos dirigit, Deus est, iuxta illud Ioannis:* Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem etc. *Iste autem modus dicendi, etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum; quia, cum animae nostrae data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus; sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cuiuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam; sic credendum est indubitanter, quod humanae animae non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita quod uterque est aliquid ipsius animae* [3].

204. La *Rivista*, di cui parliamo, faceva forza sopra quelle parole: *Mentem immediate habet a Deo illuminari*, e in quelle altre: *Lux quae nos illuminat, magister qui nos docet, veritas quae nos dirigit, Deus est.* Ma basta la più lieve considerazione per accorgersi che le une e le altre non contengono neppur ombra di ontologismo. E quanto alle prime, ciò è chiaro, sia che si guardi al valore dei termini, sia che si guardi al proposito, in cui essi vengono proferiti. E quanto al valore dei termini, se uno dicesse che l'aria viene

[1] *Révue Catholique* Cinquième Série, an. 1857, 7me Livraison, pag. 423.

[2] *In Ps.* 118, serm. 18. Lib. 83, quaest. q. 51. *De lib. arbit.* lib. 3, c. 16, *De spiritu et ani.* c. 10.

[3] In librum II *Sententiarum*, Dist. 24. art. 2. q. 4.

immediatamente illustrata dal sole, si potrebbe da ciò ragionevolmente inferire che dunque il sole sia quello che informa l'aria colla sua propria sostanza? Certo che no. Ma ognuno intenderebbe che con quella proposizione non vuole affermarsi altro, se non che il sole senza l'intermezzo di niun altro corpo è la causa che produce la luce informatrice dell'aria. Del pari, il dirsi che *la mente è immediatamente illustrata da Dio* non importa altro, se non che Dio sia la causa immediata, che produce e conserva nella mente nostra la luce intellettiva, ossia la virtù discopritrice in noi della verità. E questo non è Ontologismo, ma è tesi comune a tutti i cattolici. Dunque dal valore dei termini, nulla possono trarre gli ontologi per la loro causa.

Molto meno possono trarre alcun pro dal proposito, in cui quei termini sono proferiti. Imperocchè qual era questo proposito? L'esclusione della sentenza degli Arabi, i quali volevano che tra Dio e la mente nostra fosse interposta un' intelligenza creata. Contro di un tal errore S. Bonaventura afferma che niuna sostanza creata ha virtù d'illuminare e perfezionare l'anima umana, ma che questa *secundum mentem immediate habet a Deo illuminari.* Dunque quell'*immediate* esclude un'intelligenza mediana tra noi e Dio, non esclude una virtù prodotta in noi immediatamente dallo stesso Dio; la quale serva a rendere in atto gl'intelligibili, e però si dica lume della mente a noi comunicato da Dio. E che in questo senso il santo Dottore proferisse quella proposizione, apparisce anche dalla citazione che fa della distinzione decima, nella quale non altro dimostra se non esser falso che un Angelo illumini la mente nostra, *quasi cadat medium inter Deum et animam per modum influentis* [1]. E soggiunge che quanto all'illuminazione, *quae est per luminis infusionem, hoc solius Dei proprium est.* Ecco dunque il senso in cui S. Bonaventura sostiene *mentem immediate illuminari a Deo*; il senso è che Dio immediatamente c'infonde il lume, *immediate infundit lumen;* non già che Egli stesso faccia da lume, siccome appunto diciamo che l'aria è immediatamente illuminata dal sole, non in quanto il sole stesso faccia da luce informatrice dell'aria, ma in quanto la luce informatrice dell'aria è prodotta immediatamente dal sole.

[1] In lib. 2 *Sent.* distinct. X, a. 2, q. III.
Di qui si vede quanto fuor di ragione il medesimo giornale ricorre ancora a questo luogo della *Distinzione X* per mostrare ontologo S. Bonaventura, fondandosi nel rigettare che ivi si fa l'opinione, la quale pretende « intellectum nostrum non pervenire ad lumen primum, sed perfici et illuminari a primo lumine per lumen intelligentiae medium. » Ecco, esso dice, che san Bonaven-

205. Passiamo ora alle altre parole, sopra cui gli avversarii fanno forza, cioè del dirsi che Dio è *la luce che c' illumina*, *il maestro che c' insegna*, *la verità che ci dirige*. E qui primieramente non possiamo temperarci dall' ammirare la moderazione degli ontologi; i quali si contentano d' inferire da quelle parole che l' Ontologismo sia dottrina di S. Bonaventura, e di S. Agostino, quando potrebbero inferire che esso è verità di fede. Imperocchè quelle medesime parole si trovano espressamente nelle divine Scritture: *Ego sum via, veritas et vita; Unus est magister vester, qui in Coelis est; Erat lux vera quae illuminat omnem hominem*. Laonde se le appellazioni di luce, di maestro, di verità date a Dio dimostrano issofatto l'Ontologismo, l' Ontologismo è verità rivelata. Ed ecco un nuovo articolo da aggiungersi al simbolo. Che se gli ontologi stessi si avveggono della vanità di tale argomento; come va che non si peritano d' adoperarlo a rispetto di S. Bonaventura? E se l' adoperano per S. Bonaventura, perchè non l' adoperano ancora a rispetto di S. Tommaso, il quale proferisce sovente le medesime parole? In tal guisa mostrerebbero ontologo ancor S. Tommaso; il che sarebbe per fermo una scoperta magnifica.

206. Ma il fatto è che S. Bonaventura spiega subitamente il senso di quelle parole in modo niente favorevole all'Ontologismo. Imperocchè dopo avere egli detto che tal modo di parlare è vero e conforme alla fede cattolica, soggiunge che esso non ha che fare colla quistione: *Iste modus dicendi etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum*. Avete inteso? L' argomento è fuor di proposito. E la ragione che il Santo ne arreca si è, perchè quantunque sia vero essere Iddio il principale operante nelle azioni di ogni creatura; ciò nondimeno non toglie che egli abbia comunicato ad esse creature la virtù attiva, necessaria per operare; e però doversi tenere indubitatamente che Dio abbia comunicato all' anima umana oltre l' intelletto possibile, che è la potenza intellettiva, altresì l' intelletto agente, ossia secondo la dottrina scolastica, una virtù capace di rendere in atto gl' intelligibili per via

tura esclude ogni lume intellettuale mediano tra noi e Dio. Ma non s' avvede che quel vocabolo *intelligentiae* è preso dal santo Dottore a significare non la nostra facoltà intellettiva, ma bensì una sostanza angelica; come apparisce dalla questione che tratta, la quale è di escludere l' intervenzione diretta di un Angelo nella illustrazione della mente umana, e dall' altro luogo citato dallo stesso giornale dove il santo Dottore confuta la sentenza di coloro, « qui posuerunt animam rationalem illustrari a decima intelligentia et perfici ex coniunctione sui ad illam. »

d'astrazione, e però detta lume intellettuale: *Quia cum animae nostrae data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus; sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cuiuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam; sic credendum est indubitanter, quod humanae animae non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita quod uterque est aliquid ipsius animae.* Dunque, secondo il santo Dottore, Dio è *la luce che c' illumina, il maestro che c' insegna, la verità che ci dirige* in questo senso, in quanto è il principale operante nelle nostre intellezioni, vale a dire in quanto Egli immediatamente c' infuse il lume intellettuale e assiduamente concorre agli atti del medesimo come causa prima; ma ciò non vieta anzi indubitatamente richiede che il lume, da Lui infusoci, sia una virtù ed appartenenza dell' animo designata col nome d' intelletto agente. Dunque la legittima interpretazione del testo allegato dagli avversarii non solo non dimostra ontologo S. Bonaventura, ma dimostra anzi il contrario.

207. Assai maggior forza acquista poi una tal verità, se a ben intendere il passo allegato si ricorre al contesto di tutta la quistione a cui esso appartiene. Attesochè S. Bonaventura quivi non fa altro se non che insegnare sott' altro aspetto la medesima dottrina, che insegna S. Tommaso in ordine all' origine delle nostre idee. Infatti egli si propone di dimostrare che l' intelletto possibile e l' intelletto agente, richiesti a spiegare l' origine delle idee, sono due differenze della nostra anima intellettiva [1]. A provar ciò procede in questa forma: enumera otto sentenze in ordine alla distinzione di que' due intelletti, delle quali rigettandone cinque approva tre solamente, siccome consone quanto al fondo tra loro [2]. Le cinque sentenze, che rigetta, sono: I. Quella che dice l' intelletto agente essere un' intelligenza creata da noi distinta; II. Quella che confonde l' intelletto agente con Dio; III. Quella che stabilisce l' intelletto possibile come potenza del tutto passiva e materiale; IV. Quella che ripone l' intelletto agente in una conoscenza abituale innata [3]; V.

[1] CONCLUSIO: « Intellectus agens et possibilis sunt duae ipsius animae intellectivae differentiae. » In librum secundum *Sententiarum*, Dist. 24, art. 2, quaest. 4.

[2] « Cum enim sint quatuor principales modi assignandi differentiam inter hos intellectus, et quilibet subdividatur in duos, sicut in prosequendo monstratum est; solummodo tres modi digni sunt approbari, quorum unus ab altero non discordat, sed unus ortum habet ex altero. » *Ivi.*

[3] Ciò vale contro i difensori dell' idea innata dell' ente, i quali si studiano

Quella che vuole non distinguersi tra loro queste due potenze se non pel solo rispetto, in quanto l' una esprime l' intelletto in senso assoluto, l' altra in senso relativo ai fantasmi corporei. E converso le tre sentenze, che approva, sono: I. Quella che riconosce l' intelletto agente e l' intelletto possibile come due potenze spirituali; sicchè il possibile non sia del tutto passivo, siccome quello che rivolgendosi al fantasma ne coglie la specie intelligibile, benchè sotto l' aiuto dell' intelletto agente, del quale è proprio l' astrarre l' anzidetta specie [1]; II. Quella che assomiglia l' intelletto agente ad un abito, in questo senso solo, in quanto cioè sia di per sè sempre pronto ad operare, purchè se gli presenti il fantasma sensibile [2]. III. Quella che distingue l' intelletto agente dal possibile, come potenza assoluta da potenza relativa, non perchè non sieno due diverse potenze, ma solo in quanto l' intelletto possibile ha bisogno d' essere abilitato e quasi compito dall' intelletto agente, e dee ricevere tal compimento col concorso de' fantasmi, sopra cui l' intelletto agente esercita la propria astrazione; dove per contrario l' intelletto agente non ha bisogno di ulterior compimento [3].

Dalle quali cose si ricava manifestissimamente che san Bonaventura conviene in tutto e per tutto con san Tommaso. E nel vero egli altresì, come l' Angelico, stabilisce che la causa prossima delle idee è l' intelletto agente; che quest' intelletto è una potenza dell' anima; che il suo atto è l' astrarre le specie intelligibili; e che

anch' essi di tirar dalla loro parte S. Bonaventura. Ma indarno. S. Bonaventura, come S. Tommaso, nega ogni idea innata in noi, e sostiene che l' intelletto nostro ha da prima le idee in sola potenza.

[1] « Appropriatur intellectus agens formae et possibilis materiae, quia intellectus possibilis ordinatur ad suscipiendum, intellectus agens ordinatur ad abstrahendum. Nec intellectus possibilis est pure passivus; habet enim supra speciem existentem in phantasia se convertere, et convertendo per auxilium intellectus agentis illam suscipere et de ea iudicare. » *Ivi.*

[2] « Alius modus dicendi est ut dicatur intellectus agens differre a possibili sicut habitus a potentia; non quia agens sit pure habitus, sed quia est potentia habitualis. » *Ivi.*

[3] *Alius modus intelligendi praedictam differentiam est ut dicatur intellectus agens differre a possibili sicut potentia absoluta a comparata: non quia sit omnino eadem potentia, comparatione differens, sed quia cum sit alia et alia intellectus differentia, una est per quam ordinatur anima ad suscipiendum, altera vero per quam ordinatur ad abstrahendum, et ita una de se quodammodo completa et habilitata, alia vero indigens habilitatione et complemento; et cum sit nata ad illud complementum venire mediante auxilio corporis et corporalium sensuum, inest ipsi animae secundum quod habet inclinari ad corpus.* Ivi.

sotto tale aspetto si chiama lume della mente, cioè principio manifestativo del vero. Di che segue, che se non è ontologo S. Tommaso, neppure può essere S. Bonaventura; e però perde l'opera e il tempo chi all'autorità di questo Dottore cerca appoggiare l'Ontologismo.

208. Finalmente egli in termini espressi ci dice che il lume, per cui formalmente intendiamo, non è Dio ma una potenza dell'anima. Imperocchè dopo avere affermato che l'intelletto agente è quasi un abito in noi, così prosegue: « È vero, secondo Dionisio, che le sostanze intellettuali, per ciò stesso che sono sostanze intellettuali, sono altrettanti lumi. Dunque la perfezione e il compimento della sostanza intellettuale, è luce spirituale. Dunque quella potenza che sorge nella parte intellettiva dell'anima è in essa come un lume; del quale lume può intendersi quel detto del Salmo: È segnato sopra di noi il lume del tuo volto, o Signore. E questo lume sembra che il filosofo intendesse essere l'intelletto agente. Imperocchè egli dice che quell'intelletto, di cui è proprio non il ricevere ma il fare, è come un certo abito e come il lume; giacchè il lume fa in certa guisa diventare colori in atto quelli che prima erano colori in potenza: *Verum enim est, secundum Dionysium, quod substantiae intellectuales, eo ipso quod intellectuales substantiae, lumina sunt. Ergo perfectio et complementum substantiae intellectualis lux est spiritualis. Igitur illa potentia, quae consequitur animam ex parte intellectus sui, quoddam lumen est in ipsa: de quo lumine potest intelligi illud Psalmi* Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. *Et hoc lumen videtur Philosophus intellexisse esse intellectum agentem. Dicit enim quod ille intellectus, quo est omnia facere, est sicut habitus quidam et ut lumen. Quodam enim modo lumen facit colores potentia, actu colores.* »

Dal qual testimonio apertamente si vede che la luce spirituale, compimento dell'anima intellettiva, non è altro, secondo il santo Dottore, che una potenza dell'anima, cioè l'intelletto agente; di cui ha detto più sopra esser proprio l'astrarre e così rendere in atto gl'intelligibili. Il perchè di esso può intendersi quel passo del Salmista: *Signatum est super nos lumen vultus tui*, *Domine;* essendo in noi come un segnacolo e un'impronta del lume divino. Or perciocchè questa potenza dell'anima, questa virtù astrattiva, la quale pel manifestarci che fa l'oggetto dicesi lume, ci è comunicata immediatamente da Dio, creatore dell'anima; quindi è che giustamente si dice l'anima essere illuminata immediatamente da Dio: *Lumen spirituale, propter sui dignitatem, a fonte luminis immediate procedit.*

209. Onde per rispondere agli avversarii in forma scolastica dee dirsi così: S. Bonaventura nega che la mente nostra sia illuminata da lume intermezzo, *Distinguo:* intendendo per lume intermezzo una sostanza angelica, frapposta tra Dio e noi, *Concedo;* intendendo per lume intermezzo una virtù rivelatrice del vero, infusa nell'animo nostro da Dio stesso, *Nego.* Del pari: san Bonaventura dice che l'anima nostra è illustrata immediatamente da Dio, *Distinguo:* in quanto immediatamente da Dio riceve il lume ond'è fregiata, cioè la virtù astrattiva e manifestativa dei primi intelligibili, *Concedo;* in quanto Dio stesso sia lume che prossimamente l'informa, *Nego.* In altri termini Dio è lume immediato della mente nostra *efficienter*, non *formaliter;* cioè come causa efficiente, non come causa formale; e in questo senso si chiama altresì maestro che c'insegna e verità che ci dirige. Ma per ciò stesso che è lume come causa efficiente, dee produrre in noi qualche cosa che sia lume nostro come causa formale; e questo lume, prodotto in noi da Dio non è nè conoscenza nè idea, ma è semplicemente una potenza o virtù innata dell'animo, abile a rendere in atto gl'intelligibili per via d'astrazione esercitata sopra gli obbietti sentiti. Questa è la dottrina di S. Tommaso insieme e di S. Bonaventura, e in generale di tutti gli Scolastici, che seguitarono le orme di quei due solenni maestri.

ARTICOLO VIII.

La teorica di S. Tommaso non ha verun' attenenza col sistema Lockiano.

210. Taluno leggendo S. Tommaso, senza capirlo, potrebbe essere indotto a sospettare non forse tra l'origine delle idee stabilita da lui e quella proposta da Locke passi qualche simiglianza o almeno analogia. Ad un tale errore potrebbe in costui dare occasione l'identità di alcune voci e segnatamente d'alcune similitudini adoperate da ambidue. Imperocchè il S. Dottore distingue un triplice intelletto: il divino, l'angelico, l'umano. Del divino afferma che è atto purissimo, scevro da ogni imperfezione di potenza; dell'angelico che è potenza, ma sempre attuata, cioè informata di conoscenza; dell'umano in fine che è potenza non sempre attuata ma attuabile; e quindi approva il detto di Aristotile che la mente nostra può da principio considerarsi come una tavola levigata, in cui non sia dal dipintore tirata ancora niuna linea. *Intellectus humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini in-*

tellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum [1]. E nell'articolo quarto della medesima questione afferma che la mente nostra in tutto ciò che intende passa dalla potenza all'atto: *In his, quae intelligit, de potentia procedit ad actum* [2]. Dunque secondo S. Tommaso non ci è altro d'innato nel nostro spirito, che la semplice facoltà intellettiva.

Questo medesimo sembra in qualche modo affermarsi anche dal Locke. Conciossiachè confutando egli le idee innate, dice che se sotto questo nome s'intendesse la capacità o facoltà di conoscere, non ci sarebbe ragione di controversia; essendo certo doversi una tal facoltà presupporre nell'animo, purchè si abbiano per acquisite le conoscenze in atto [3]; ed arreca anch'egli la similitudine di Aristotile della tavola soltanto piallata, e priva di ogni dipintura: *Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce, qu'on appelle une table rase vide de tous caractères* [4]. Dunque potrebbe dire chi considera le cose alla grossa: tra la dottrina dell'Angelico e quella di Locke non c'è differenza, almeno sostanziale.

211. Per dedurre una sì strana illazione, bisognerebbe avere al tutto dimenticato quello che abbiamo esposto finora. L'intervallo che corre tra questi due sistemi è immenso, e a convincersene basta, se non altro, far le seguenti osservazioni. I. S. Tommaso stabilisce l'intelletto come potenza *sui generis*, d'ordine affatto superiore al senso; la quale ha oggetto suo proprio, val quanto dire la quiddità delle cose, che dal senso non può percepirsi: *Naturas sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus* [5]. II. La parte intellettuale dell'anima per S. Tommaso, benchè sia passiva sotto un rispetto, in quanto cioè ella viene determinata dall'oggetto; è nondimeno attiva sotto un altro, in quanto cioè l'oggetto a lei non riluce nè diventa intelligibile, se non per influenza d'una virtù propria della medesima: *In parte intellectiva est aliquid activum et aliquid passivum* [6], l'intelletto agente e l'intelletto possibile. III. Per S. Tommaso l'attivo precede al passivo: imperocchè prima è l'azione dell'attività intellettuale che astrae nel sensibile la natura dalle individualità concrete, e poscia è la determinazione che da esso oggetto proviene nella potenza d'intendere. IV. La similitu-

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 79, a. 2.
[2] Ivi a. 4.
[3] *Essai philosophique concernant l'entendement humain* t. 1, l. 1. c. 1.
[4] *Essai* ecc. t. 1, liv. 2, ch. 1.
[5] *Summa Theol.* 1 p. q. 78, a. 3.
[6] *Summa Theol.* 1 p. q. 79, art. 3.

dine della *tabula rasa* è apportata da S. Tommaso per rispetto all' intelletto possibile, non per rispetto a tutta la facoltà intellettuale; la quale in quanto attiva non è da lui paragonata alla *tavola rasa*, ma bensì al lume che virtualmente ha in sè tutti i colori, e all' agente che opera per innata efficacia.

Per contrario il Locke I. abusivamente chiama facoltà l'intelletto, ma in sostanza lo concepisce come pura *ricettività* ossia *potenza* di ricevere l' azione del senso. II. Non attribuisce alla mente nostra oggetto proprio, ma vuole che ella nel suo primitivo svolgimento non percepisca altro se non ciò, che il senso le insegna. III. Fa precedere il passivo all' attivo, in quanto l' intelletto, secondo lui, comincia dal ricevere in sè le percezioni dei sensi, e sopra di esse poi viene a riflettere. IV. Adatta la similitudine della *tavola rasa* non a una funzione sola dell' intelletto, ma all' intendimento preso in tutta la sua estensione; onde, per esprimerci così, ammette al più il solo intelletto possibile di S. Tommaso, senza riconoscervi l' intelletto agente. Dissi *al più*, perchè in sostanza egli confonde l' intelletto col senso, e discorre poi delle facoltà dello spirito senza sapere che cosa si dica, vizio continuato del famoso suo *Saggio*, che è vero saggio di garbuglio mentale. Insomma a voler esprimere tutto il divario con una similitudine, il sistema di S. Tommaso rappresenta l'intelletto come una tela non ancora dipinta, dandovi al tempo stesso i colori e l' artista che la pennelleggia; Locke all' opposto vi porge talmente l' intelletto come tela non ancora dipinta, che vi nega al tempo stesso i colori e l' artista, o al più in cambio di colori vi somministra del loto ed in cambio dell' artista un facchino. Imperocchè i colori per lui non sarebbero le quiddità ed essenze astratte per mera virtù intellettiva, ma sarebbero le sensazioni stesse da lavorarsi e manipolarsi in diverse fogge. L'artista poi non sarebbe il lume intellettuale che rende visibile alla mente ciò che il senso non percepisce, ma sarebbe il senso stesso che trasmette le sue percezioni all' intelletto.

212. E nel vero come egli spiega l'origine delle idee? Per la sensazione e la riflessione. La riflessione viene dopo e non serve ad altro se non a farci percepire i nostri atti medesimi e meditare sopra la previa conoscenza, la quale non è altro che la sensazione. La sensazione adunque è propriamente il vero fonte ed originario delle idee; e Condillac operò logicamente, quando pigliando le mosse da siffatti principii tutto ridusse a sensazione trasformata. Ma ascoltiamo lo stesso Locke. « Primieramente, egli dice, i nostri sensi essendo colpiti da certi obbietti esterni, fanno *entrare nella nostra anima*

molte percezioni distinte delle cose secondo le diverse maniere, onde questi oggetti operano sopra i nostri sensi. » Questa *entrata* delle percezioni nell' anima è veramente un gioiello! Le percezioni sono atti dell' anima e non so come facciano ad entrare d' onde piuttosto sembra che debbano uscire. Ma sia nulla di ciò, e seguitiamo. « Così noi acquistiamo le idee che abbiamo del bianco, del giallo, del caldo, del freddo, del duro, del molle, del dolce, dell'amaro e di tutto ciò che appelliamo qualità sensibili. I nostri sensi, io dico, fanno entrare tutte queste idee nella nostra anima, e qui io intendo che essi vi fanno passare gli oggetti esterni, il che produce in essa queste sorti di percezioni. » Non sono più le percezioni che entrano nell'anima, ma entrano gli oggetti stessi per produrvi le percezioni. « E poichè questa grande sorgente della maggior parte delle nostre idee (bello quell' epiteto di *grande!*) dipende interamente da' nostri sensi e si comunica all' intendimento pel loro mezzo; io la chiamo *sensazione*[1]. » Dunque il nome di sensazione è accomodatizio; il vero nome l' indovini chi può. Ecco in che modo si acquistava un tempo fama di gran filosofo; giacchè niuno dubita che il Locke fu un gran filosofo de' tempi suoi.

Ma per non dilungarci dal presente proposito, ecco in chiarissime parole la prima origine e il primo svolgimento della conoscenza intellettuale secondo il medico inglese. Cominciano i sensi, sopra i quali fanno impressione gli obbietti esterni. L'intelletto rimane tuttavia inerte ed aspetta che i sensi gli diano l'imbeccata. I sensi fanno passare le loro impressioni (ossia le idee nel linguaggio del Locke) nella potenza intellettiva (la quale per conseguenza non è finora che mera ricettività) producendovi delle rispondenti percezioni. Qui si sveglia l'intelletto e comincia il suo lavorio, in virtù di queste prime percezioni. Ma che cosa riguardano codeste percezioni? Niente altro, che le impressioni organiche dai sensi trasmesse allo spirito. Or se tutta la ulteriore conoscenza non può essere altro che una de-

[1] *Premièrement nos sens étant frappes par certains objets extérieurs, font entrer dans notre âme plusieurs perceptions distinctes des choses, selon les diverses maniéres dont ces objets agissent sur nos sens. C'est ainsi que nous acquerons les idées que nous avons du* blanc, *du* jaune, *du* chaud, *du* froid, *du* dur, *du* mou, *du* doux, *de l'*amer *et de tout ce que nous appellons* qualités sensibles. *Nos sens, dis-je, font entrer toutes ces idées dans notre âme, par où j' entends qu' ils font passer des objets extérieurs dans l' âme, ce qui y produit ces sortes de perceptions. Et comme cette grande source de la plupart des idées, que nous avons, dépend entièrement de nos sens et se communique à l' entendement par leur moyen, je l' appelle* Sensation. *Essai* ecc. t. 1, liv. 2, chapit 1.

rivazione e applicazione de' primi concetti, ognuno vede che nella dottrina lockiana la scienza dell' uomo non può eccedere nè uscir fuori del cerchio delle impressioni sensibili percepite dall' animo e combinate poscia diversamente tra loro mediante la riflessione. Che ha da fare questa lordura di sistema colla teorica di S. Tommaso, la quale fa cominciare la conoscenza intellettiva da concetti universali ed astratti che riguardano le essenze, non apprese da' sensi, ma rendute intelligibili alla mente pel lume intellettuale, di cui essa è fregiata?

213. Dirà taluno: ma questo lume intellettuale per S. Tommaso non è altro che una virtù astrattiva, ed anche il Locke ammette l' astrazione, per cui opera si formino i concetti universali. Chi obbiettasse in tal modo, mostrerebbe di non aver punto nulla inteso nè la dottrina di S. Tommaso, nè quella del Locke. L' astrazione del Locke non è che un' astrazione appartenente all'ordine delle cognizioni riflesse, la quale si esercita pel paragone di molti individui a fine di coglierne l' elemento, in cui essi si rassomigliano, trascurando quello che ne costituisce la differenza. Essa non fa che sciogliere in parti la percezione stessa dei sensi, nè lavora se non i dati sperimentali, offerti alla riflessione dell' intelletto. E perciocchè i sensi non percepiscono che il solo fatto, e l'esperienza non si stende che a casi, più o meno numerosi, ma sempre finiti; quindi è che l' astrazione lockiana non può somministrare altro se non aspetti diversi di un avvenimento concreto, e al più la simiglianza osservata tra gl' individui che venner chiamati a rassegna. Ma la vera universalità che trascende qualsivoglia enumerazione e la quale abbraccia nonchè gli esistenti, eziandio i possibili; non può in niuna guisa conseguirsi per quella via, non potendo l' esperienza dar ciò che è fuori e al di sopra di lei. Il simigliante dee dirsi della necessità dei concetti la quale non può fondarsi nel semplice fatto, da cui si ricava soltanto ciò che è, non ciò che dev'essere con assoluta impossibilità dell' opposto. Il perchè non è meraviglia che la teorica lockiana riuscì da ultimo a distruggere logicamente la conoscenza *a priori*, riducendo la scienza a un mero empirismo, da cui pullulassero quinci il materialismo e quindi lo scetticismo.

Quanto diversa è l' astrazione voluta da S. Tommaso a spiegare l' origine delle idee. Essa si esercita sopra i sensibili, ma considerati come materia non come causa efficiente e totale della intellezione. Essa appartiene non all' ordine riflesso, ma all'ordine diretto della conoscenza, e serve anzi ad aprire il sentiero in codesto ordine, sicchè la virtù percettiva dell' intelletto possa darvi i primi

passi. Essa non iscioglie un fatto nelle sue parti integrali, ma nel fatto rivela un' essenza; la quale per ciò stesso si presenta dotata dei caratteri di necessità e di universalità; giacchè ogni essenza quanto ai suoi costitutivi caratteri non può esser altra da quel che è, e pel prescindere che fa dalle condizioni individuali, può considerarsi come moltiplicabile indefinite volte. Insomma l'astrazione di S. Tommaso ha l' ufficio di scoprire all' intelletto l' oggetto suo proprio, il quale benchè si trovi, sotto forma concreta nel sensibile, nondimeno non è appreso dal senso, ma è percettibile dal solo intelletto. La astrazione del Locke per contrario ha il còmpito di prendere la apprensione stessa del senso, e cavare quinci gli elementi sensati che in essa attualmente si ritrovano. Finalmente laddove il Locke perfeziona e quasi fa sorgere l' intelletto dal senso, san Tommaso è sì lontano da tale stravaganza, che insegna per contrario i sensi, attesa l' unione che hanno coll' intelletto nell' uomo, ricevere una specie di perfezionamento ed elevazione al di sopra di ciò che varrebbero per loro stessi; e di qui deduce l' attitudine cha essi hanno di somministrare alla mente la materia (non la causa) delle sue cognizioni: *Sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior; ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur* [1].

ARTICOLO IX.

La teorica di S. Tommaso non ha nessun' attinenza col sistema di Kant.

214. Se dall' una parte la teorica di S. Tommaso sopra l' origine delle idee è lontanissima dalla dottrina di Locke, principio e fondamento del moderno sensismo; dall' altra non è meno rimota dalla dottrina di Kant, principio e fondamento del moderno razionalismo. Kant osservò che quantunque tutta la conoscenza intellettuale cominci in noi coll' esperienza; nondimeno non tutta a noi proviene dall' esperienza. L' esperienza ci manifesta soltanto ciò che è, ma non ci dice punto ciò che dev'essere. Quindi essa non può produrre giammai una vera universalità ne' nostri concetti; perchè non può produrvi una vera necessità. Il perchè le nostre conoscenze *a priori*, quelle cioè che ci si mostrano come necessarie ed universali, vo-

[1] *Summa Th.* 1 p. q. 85, a. 1 ad 4.

gliono ripetersi da altra sorgente [1]. Voltosi egli pertanto a cercare codesta sorgente, stabilì che essa fosse il fondo stesso del nostro spirito; da cui, all'occasione de' sensi, misteriosamente pullulassero gli elementi razionali de'nostri giudizii, in altri termini le idee universalissime e primitive; le quali poscia, dando ordine e forme alle impressioni in noi prodotte dagli oggetti esteriori, si trasformassero in concetti determinati [2]. Di qui egli dedusse il suo idealismo trascendentale, per cui ristretta la nostra cognizione a soli fenomeni, o manifestazioni soggettive, il numeno, l'oggetto in sè, ci rimanesse del tutto ignoto [3].

215. Come agevolmente si vede, l'errore di Kant consiste in due punti: l'uno che riguarda l'origine delle nostre idee, l'altro che ne riguarda il valore.

Quanto all'origine egli vuole che le idee emanino dal fondo stesso

[1] « L'experience est loin d'être le seul camp, dans le quel notre entendement veuille être limité. Elle nous dit bien ce qui est, mais elle ne nous dit point qu'il doive être nécessairement ainsi, et pas autrement. Elle ne nous donne, par cela même, aucune véritable universalité, et la raison qui est si désiréuse de connaissances de cette espèce, se trouve ainsi plutôt excitée que satisfaite. Des connaissances universelles, qui sont en même temps marquées d'un caractère de necessité intrinsèque, doivent être par elles-mêmes, indépentement de l'expérience, claires et certaines. C'est pour cette raison qu'on les appelle *a priori*. On appelle au contraire *a posteriori* ou empiriques, pour nous servir des termes reçus, ce qui n'est pris que de l'expérience. » *Critique de la raison pure par* EMM. KANT, seconde édition en francais, tome premier, *Introduction*.

[2] « L'expérience contient deux éléments très-différents, à savoir: une *matière* de connaissance fournie par les sens, et une certaine *forme* propre à ordonner cette matière; la quelle forme dérive de la source interne de l'intuition pure et de la *pensée*; intuition et pensée qui a l'occasion des impressions sensibles entrent en exercice et produissent les concepts. » *Ivi*, liv. 1, cap. 2.

[3] « Nous avons donc voulu dire que toutes nos intuitions ne sont que des représentations des phénomènes; que les choses que nous percevons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons; que leurs rapports ne sont pas essentiellement non plus ce qu'ils nous paraissent être; et que si nous faisions abstraction de notre sujet ou même de la qualité subjective des sens en générale, c'en serait fait de toute propriété, de tout rapport des objets dans l'espace et le temps, de l'espace et du temps eux-mêmes, car rien de tout cela ne peut exister en soi comme phénomène, mais seulement en nous. Nous ignorons complétement ce qui peut être la nature des choses en soi, indépendentement de toute nôtre capacité (réceptivité). Nous ne connaissons que notre manière de les percevoir, qui est tout à fait à notre esprit, et qui ne doit pas être nécessairement celle de tout être, quoique, à la vérité, elle soit celle de chacun de nous. » *Op. cit.* première partie, sect. II, *Observation générale sur l'estétique transcendentale.*

del nostro pensiero. Ciò suppone che l'uomo sia Dio ed apre libero il varco al panteismo egoistico di Fichte. Per la conoscenza, come già vedemmo nel primo capo di questo libro, noi riproduciamo in noi idealmente l'essere stesso delle cose che contempliamo. L'idea, intesa pel verbo mentale (giacchè sembra che così la intendano i moderni), è la forma stessa del conoscibile riprodotta in noi per l'atto conoscitivo. Or come il fondo del nostro pensiero, cioè a dire l'essere sostanziale del nostro spirito, può concepirsi da sè solo principio d'una simile produzione? Nessuna cosa opera se non in quanto è in atto; giacchè l'operare è come una comunicazione e quasi diffusione che l'operante fa di sè stesso. La causa per l'azione dà a ciò, che produce, un grado almeno di somiglianza col proprio essere; e però conviene che precontenga in sè la perfezione del medesimo in maniera o identica o superiore alla sussistenza di lui. Questo ha luogo nella produzione non solo reale ma eziandio ideale; giacchè, come dicemmo, l'idea importa l'essere stesso dell'oggetto nello stato di cognizione. Or non essendo possibile che lo spirito nostro possegga la realità delle cose in modo identico, quasi constasse di una particella di tutte loro, secondo che sognarono gli antichi fisici, di cui parla sovente Aristotile; converrà dire nell'ipotesi kantiana che lo spirito nostro possegga l'anzidetta realità in modo eminente, in quanto cioè accolga nella semplicità del suo essere la perfezione di tutte le cose, scevra da difetti e da limiti. In tal guisa soltanto potrebbe concepirsi come esso tragga in certo modo dall'intimo della propria natura le forme ideali rappresentative dei diversi intelligibili, che contempla. Il dire che tali forme sgorgano da lui, senza cercare la ragione sufficiente per cui solo un tal fatto sarebbe possibile; è antifilosofico e strano. Ma chi non vede che dove quella ragione sufficiente si assegnasse da Kant, l'uomo verrebbe trasformato in Dio; giacchè di Dio solo è proprio aver le idee delle cose in virtù del possesso eminente, che Egli ha nella semplicissima sua natura, d'ogni possibile perfezione? Ed ecco come la teorica di Kant, sottilmente riguardata, riesce in sostanza alla deificazione dello spirito umano, e però non è meraviglia se appunto in tale assurdo traboccarono ben presto i suoi seguaci.

Tutt'altra è l'origine delle nostre idee stabilita da S. Tommaso. Il santo Dottore le ripete dall'influenza delle forme stesse reali, da Dio create in natura; le quali determinano l'intelletto nostro alla conoscenza sotto il lume della virtù astrattiva delle essenze dai concreti percepiti col senso. L'essere reale è necessariamente riproduttivo di sè medesimo nell'ordine ideale. Questa è l'alta ragione per

cui Iddio proferisce in sè il divin Verbo, esprimendo intellettualmente sè stesso e le cose tutte che sono con Lui in qualsivoglia modo connesse. Ora le cose create sono immagini, benchè languide ed imperfette, dell' essere divino. Esse dunque hanno a modo loro una simile tendenza; dove trovino un intelletto, in cui come in ispecchio possano riverberare sè stesse. Un tale intelletto è appunto l' intelletto umano; il quale è volto, per l'acquisto della conoscenza, alle cose componenti quest' universo sensibile, e per opera dei sensi è con esse in immediata e diretta comunicazione.

216. Nè vale il dire che i sensi rapportano all'intelletto il semplice fatto; e che il fatto, non essendo se non contingente e particolare, non può dare origine a concetti necessari ed universali. Una tale obbiezione, ben considerata, non ha forza niuna. Imperocchè è verissimo che il fatto, come tale, è contingente, e l' universalità assoluta non risulta che dalla necessità dell' oggetto. Ma non meno è verissimo che in ogni fatto è concretata un' essenza; e l' essenza, come tale, dice vera necessità. È certamente un fatto che io scrivo, e come tale esso è contingente; ma che io scrivendo esprima de'concetti e faccia un'azione, ciò è necessariamente inchiuso in tal fatto; la ragion di scrittura importa necessariamente quella di atto e di espressione significativa d'una parola mentale. Così ancora è un fatto che voi trasformiate in globo un pezzo di cera, e potreste certamente astenervene o disfare l' opera dopo averla compiuta. Ma che voi formando quel globo dobbiate schivare ogni angulosità e far in guisa che tutte le linee, le quali congiungono la sua superficie col centro, sieno eguali tra loro; ciò è assolutamente richiesto: nè voi potete fare altrimenti, se volete introdurre nella cera quella figura determinata. Lo stesso dicasi di qualsivoglia altra essenza. E questo proviene da che ogni essenza creata è copia degli archetipi divini, e la copia, mentre resta immutabile l' originale, non può mutarsi senza cessare issofatto di più rappresentarlo.

Egli è vero che quell' essenza, benchè immutabile quanto alle intrinseche note, che la costituiscono tale; si trova nondimeno allacciata da condizioni mutabili nella sua individualità materiale. Ma a liberarnela non altro richiedesi che una virtù astrattiva, la quale sia abile a sceverare la quiddità dell' oggetto dalla sua singolar concretezza e dalle sue determinate relazioni di tempo e di luogo. Posta una tale astrazione, non può fare che l' essenza, eziandio da un fatto contingente, non riluca all' intelletto nella sua purezza, e manifesti quindi la sua capacità di avverarsi dove che sia e quando che sia. Or questa virtù astrattiva appunto vien da S. Tommaso rico-

nosciuta nel nostro spirito. Essa appartiene a noi, perchè Iddio ci ha creati intellettivi, e benignissimo come Egli è dovea comunicarci quanto è richiesto all' esercizio dell' intellezione. È poi semplicemente astrattiva, perchè ciò basta ad avverare in noi l'intellezione; e Dio, sapientissimo qual Egli è, non fa nulla che sia inutile o soverchio. Questa in breve è la teorica di S. Tommaso, la quale per infinito intervallo si dilunga da quella di Kant per ciò che riguarda l'origine delle idee. Vediamo ora come se ne dilunga per ciò che riguarda il valore delle medesime.

217. Per Kant l' animo nostro cava da sè i predicati delle cose, rivestendone, come di forma, le impressioni sensibili, che sono come la materia delle nostre percezioni. Onde le idee per lui non sono che una mera produzione del nostro spirito, e però del tutto soggettive, siccome riferentisi all' unico principio, da cui procedono. Esse costituiscono l' elemento propriamente percepito nella conoscenza diretta, in altri termini costituiscono l' intelligibile stesso. Di che logicamente conseguita che noi nella conoscenza non contempliamo, se non una nostra fattura; giacchè non apprendiamo l'essere delle cose ma solo i nostri modi soggettivi di concepirle, i quali poscia per illusione, procedente dalla stessa natura, vengono da noi attribuiti alle cose esteriori [1]. Il che dopo tante millanterie di progresso, non è altro in sostanza che un rinnovare sotto forma più elegante l' antico scetticismo del sofista Protagora, il quale opinava la verità non essere assoluta ma soltanto relativa al conoscente.

Tutto il contrario avviene nella teorica di S. Tommaso. Pel santo Dottore le idee procedono in noi dalle forme stesse o nature reali, che a noi si rivelano sotto l'influenza della virtù astraente. Esse sono necessariamente obbiettive quanto alla loro rappresentazione, benchè sieno subbiettive quanto alla loro entità e sussistenza. Esse non sono l'intelligibile, ma il mezzo di conoscere l'intelligibile. L'intelligibile che si percepisce per loro, è la quiddità stessa o essenza delle cose, benchè considerata in astratto. L' astrazione peraltro, sotto cui quell' essenza o quiddità si contempla, si tiene totalmente da parte dell' atto conoscitivo, ma non entra in niuna guisa a far parte dell' oggetto. Il perchè la mente nella sua conoscenza ha per termine immediato un vero essere reale, benchè non possa affermarlo come reale se non ricongiungendovi, per riflessione sopra dei sensi, le condizioni concrete proprie della individuale esistenza, dalle quali prima aveva fatto astrazione nel concepirne la semplice es-

[1] Vedi il testo superiormente recato nelle note.

senza. Laonde allorchè noi tornando con atto riflesso sopra la percezione sensibile dell' individuo concreto, che abbiamo presente, convertiamo l'analisi in sintesi, e attribuiamo qual predicato a quell'individuo la quiddità contemplata astrattamente coll'intelletto, non gli attribuiamo una nostra creazione, ma bensì una realità che ad esso appartiene.

Due cose conviene tener d'occhio in questa teorica. L'una è che il senso non percepisca, come vorrebbe Kant, l'impressione fatta nel subbietto senziente, ma bensì l'individuo stesso reale che nel subbietto senziente produce quell' impressione. L'altra è che l'intelligibile nella conoscenza diretta non sia l'idea, ma la quiddità stessa, che nell'individuo reale si avvera e che mediante l'astrazione vien rappresentata all'intelletto in modo universale [1]. Supposte queste due cose, il soggetto, senziente insieme ed intelligente, allorchè mediante il giudizio attribuisce all' individuo la quiddità contemplata, non unisce se non cose che realmente e obbiettivamente sono congiunte in natura. In somma, laddove secondo Kant l'intelletto per la conoscenza riveste di sè stesso le cose; secondo S. Tommaso al contrario l'intelletto per la conoscenza riveste delle cose sè stesso. Quindi laddove pel primo l'intelletto non vede nelle cose sè non sè stesso; pel secondo all'opposto l'intelletto non vede in sè stesso se non le cose. E la ragione di tal differenza, torno a ripeterlo, si è perchè secondo Kant l'intelligibile è l'idea; secondo S. Tommaso l'intelligibile non è l'idea, ma l'essenza rappresentata nell'idea.

L'idea in atto secondo è, come dicemmo, l'essenza stessa dell'obbietto, riprodotta nella mente in forma astratta per un atto della mente esercitato sotto l'influenza dell'essenza stessa concreta, la quale appresa pei sensi vien resa intelligibile per azione della virtù astraente. Or quest'essenza così riprodotta è vera similitudine di sè stessa sussistente nello stato reale; e però l'intelletto, in quanto ne viene attuato, si rende simile, e quasi identico, all'oggetto della cognizione: *Cognoscens actu, fit cognitum in actu.* Ma che cosa l'intelletto intuisce in quella forma ideale che ha presente allo sguardo? Forsechè la sussistenza mentale? Non già; ciò sarebbe obbietto di riflessione, e noi parliamo della conoscenza diretta. Forsechè la sua

[1] « Sicut in visione corporali aliquis intuetur corpus non ita quod inspiciat aliquam corporis similitudinem, quamvis per aliquam corporis similitudinem inspiciat; ita in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod inspiciat similitudinem rei. » *Quaestio* de mente art. 8, nella soluzione alla prima della seconda classe di obbiezioni.

convenienza coll' essenza che sussiste nello stato reale? Neppure; ciò importerebbe un paragone tra due sussistenze della medesima cosa, e quindi ricadremmo nell' ordine riflesso della cognizione. Che cosa dunque l' intelletto intuisce in quella forma ideale? Non altro, se non la ragione di essenza, senza badare alla sussistenza mentale di lei, siccome prescinde dalla reale. Guarda la semplice quiddità sotto aspetto assoluto; la quale, come S. Tommaso osserva, non richiede, in quanto tale, di essere nè nella mente nè fuori di essa, nè in questo o quell' individuo; e nondimeno è la stessa che si trova nell' idea, nella sussistenza reale, e in qualsivoglia individuo. Quindi, allorchè l' intelletto rivolgendosi al sentimento paragona l' anzidetta quiddità col particolare, che percepisce col senso ed immagina colla fantasia, può benissimo attribuir l' una all' altro, mediante il giudizio, come cosa che nel particolare veracemente si avvera. A schiarimento rechiamo un esempio. Io veggo cogli occhi una cosa che si muove da sè medesima; e sotto la luce della virtù astrattiva formo in me l'idea di vivente. Quest' idea di vivente esprime la quiddità stessa che si trova nell' obbietto veduto, ma l'esprime in modo astratto; e tal quiddità appunto io concepisco mercè di essa idea, affissandomi nei semplici caratteri costitutivi della vita, senza badare nè all' astrazione sotto cui mi vengono presentati, nè all' esistere che quella essenza ha nella mente e potrebbe avere fuori in sè stessa. Essendo poi che io medesimo, il quale intendo, son quegli che sento; non posso trattenermi dal riflettere sopra la sensazione ed accorgermi di aver presente nella percezione del senso la cosa particolare che si muove e da cui ho astratto quel concetto di vita. Non può fare adunque che io quindi non ravvisi in quell' obbietto sentito una concretizzazione reale dell' essenza, da me contemplata astrattamente, e però proferisca il giudizio: la cosa che io veggo è un vivente. Con tale affermazione attribuisco all' individuo veduto co' sensi ciò, che io contemplava coll' intelletto; ma non gli attribuisco una mia forma, bensì una quiddità che di fatto sussiste in lui.

ARTICOLO X.

L' intelletto possibile per S. Tommaso è quello che nel linguaggio moderno si direbbe facoltà intellettiva.

218. Una delle maggiori difficoltà, che s' incontrano nello interpretar S. Tommaso e nel volerne chiarire le teoriche, si è la mutazione quasi totale del linguaggio filosofico, fatta da Cartesio a

questa parte. Fu questo il mezzo forse più poderoso che si adoperasse per oscurare ed abbattere la dottrina degli antichi e farla quasi cadere perpetuamente in obblio. Perduta la significazione de' vocaboli, divenne difficilissimo l'intendimento de' concetti, e così fu agevole l'attribuire a quei sapienti, secondo che meglio a ciascuno talentava, ogni più strana ed odiosa sentenza. Quegli stessi, che con buona volontà si accostarono a leggere i volumi di S. Tommaso, appiccarono bene spesso alle sue frasi un senso alienissimo dalla sua dottrina; e quindi non è meraviglia se molti oggidì ne sfringuellano sì malamente, che è una pietà ad udirli. Importa dunque assaissimo non perdonare a diligenza niuna in questa materia, ponendo ogni studio a dilucidare il senso dei vocaboli usati dal santo Dottore, e mostrare a quali voci moderne essi equivalgano. Il che se è necessario in tutti i punti di dottrina filosofica, è molto più in questo dell'origine delle idee; sì per la rilevanza dell'argomento, e sì per la maggiore mutazione in esso avvenuta. Io veramente mi sono studiato nel corso di questa trattazione di accennare, quando il bisogno lo richiedeva, a quali nomenclature, conformi al tempo d'oggi, corrispondono le parole usate da S. Tommaso. Ma sarà bene, anche con pericolo d'essere accusato di ripetizioni troppo frequenti, che il faccia qui singolarmente intorno all'intelletto possibile ed all'agente.

219. E cominciando dall'intelletto possibile, dico che per intelletto possibile non s'intende altro da S. Tommaso se non la potenza o facoltà intellettiva.

A ben convincersene basterebbe por mente al semplice significato di quelle parole. Conciossiachè la frase *intelletto possibile* in rigor di vocaboli non esprime altro, se non il principio intellettivo, secondo che esso è tuttavia in potenza quanto all'intendere; e però fu destinata a significare quella virtù dell'animo, per cui siamo capaci di uscire nell'intellezione attuale. È questa manifestamente la dottrina dell'Angelico. *Cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem, per quam simus intelligentes in potentia... Et propter hoc vocatur intellectus possibilis; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis* [1]. Laonde l'intellezione, formalmente presa, appartiene all'intelletto possibile: *Intellectus possibilis est, quo hic homo formaliter intelligit* [2]. L'intelletto possibile è quello, che accoglie in

[1] S. Tommaso *Qq. Disp.* Quaestio *De spirituali creatura* a 9.
[2] *In tert. de Anima* lect. VII.

sè la idea, ossia la specie intelligibile; esso è che elice l'atto intellettivo, e però esso solo è il subbietto in cui risiede la scienza: *Intellectus possibilis est qui speciem recipit et actum intelligendi elicit; et sic solus intellectus possibilis est, qui est subiectum scientiae* [1]. L'operazione, che consiste nell'intendere, nasce dall'intelletto possibile, come da primo principio dell'intellezione; in quella guisa appunto che l'operazione, la quale consiste nel sentire, sorge dalla potenza sensitiva: *Haec operatio, quae est intelligere, egreditur ab intellectu possibili, sicut a primo principio per quod intelligimus; sicut haec operatio, sentire, egreditur a potentia sensitiva* [2]. Che più? L'intelletto possibile è quella facoltà, per cui ciascun uomo appartiene alla specie umana: *Relinquitur quod intellectus possibilis sit, quo hic homo speciem humanam sortitur* [3]. E da ciò S. Tommaso inferisce esser falsa l'opinione di Averroe, che ammetteva un solo essere numericamente un tale intelletto in tutti gli uomini: *Relinquitur ergo quod impossibile sit unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse;* per la ragione che il costitutivo specifico non può essere *uno di numero* in tutti gli individui numericamente distinti tra loro, comechè appartenenti alla medesima specie: *Impossibile est esse unum numero in individuis speciei illud, per quod speciem sortiuntur* [4].

220. Tutte queste cose rendono evidente più della luce che l'intelletto possibile di S. Tommaso equivale nel linguaggio moderno a ciò, che noi chiameremmo semplicemente *intelletto* ovvero *potenza intellettiva*. Quindi ad esso debbono attribuirsi tutti gli atti che sono proprii di tale potenza, e però il S. Dottore lo chiama facoltà indipendente dagli organi, facoltà conoscitiva delle cose non solo materiali ma altresì immateriali, facoltà riflessiva sopra sè stessa e sopra l'idea di cui è informata: *Quia non habet operationem intellectus possibilis per organum corporale, ideo non oportet quod cognoscat ea tantum, quae habent affinitatem vel cum toto corpore vel cum parte corporis* [5]; *Intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam* [6].

[1] Opuscolo *De Potentiis animae.*
[2] *Qq. Disp.* Quaestio *De anima* a. 3.
[3] Quaestio *De spirituali creatura* a. 9.
[4] Ivi.
[5] Ivi *Ad septimum.*
[6] Ivi *Ad sextum.*

ARTICOLO XI.

L' intelletto possibile non è potenza meramente passiva, ma è potenza attiva mescolata di passività.

221. S Tommaso dice sovente che l' intelletto possibile è passivo. Così nella Somma teologica muove la quistione: se l' intelletto sia potenza passiva; e risponde di sì, intendendo ciò dell' intelletto possibile, a cui appartiene l' intellezione: *intelligere est quoddam pati* [1]. Ma per non togliere abbaglio conviene intendere il senso di questa affermazione.

Attivo è ciò che dà; passivo ciò che riceve. Per lo che l' attitudine o capacità di un subbietto a ricevere una qualche determinazione può appellarsi potenza passiva; e per contrario dee dirsi potenza attiva l' efficacia di un subbietto a produrre e far esistere siffatta determinazione. Esempio della prima potenza, cioè della passiva, può essere il marmo in quanto è capace di diventare statua, o la cera in quanto è idonea a venir liquefatta. Esempio della seconda, cioè dell' attiva, può essere lo scultore in quanto è abile a trasformare il marmo in istatua, o il calorico in quanto è capace di far passare la cera da stato solido a stato liquido. Acconciamente Leibnizio: « Se la potenza risponde alla voce latina *potentia*, è opposta *all' atto;* e il passaggio dalla *potenza all' atto* è il *cangiamento*. Questo *cangiamento* è quello che intende Aristotile per la parola *movimento*, quand' egli dice *che il movimento è l' atto*, *ossia l' attuazione*, *di ciò che è in potenza*. Si può dunque dire che la *potenza* in generale è la possibilità del cangiamento. Ora il cangiamento, o l' atto di questa possibilità, essendo azione nell' un soggetto e passione nell' altro, vi dovranno essere parimente due potenze: l' una passiva, l' altra attiva. L' attiva potrà essere appellata *facoltà*, e forse la *passiva* potrebbe appellarsi *capacità* o *ricettività* [2]. »

[1] *Summa Th.* 1 p. q. 79, a. 2.

[2] *Si la* puissance *répond au latin* potentia, *elle est opposée à l'* acte, *et le passage de la puissance à l'*acte *est le* changement. *C'est ce qu'Aristôte entend par le mot* de mouvement, *quand il dit* que c'est l'acte ou peut-être l'actuation de ce qui est en puissance. *On peut donc dire que la puissance en général est la possibilité du changement. Or le changement ou l'acte de cette possibilité, étant action dans un sujet et passion dans un autre, il y aura aussi deux puissances, l'une* passive *l' autre* active. *L'* active *pourra être appellée* faculté, *et peut-être que la passive pourrait être appellèe* capacité *ou* receptivité. Nouveaux Essais sur l'entendement humain *Liv. II, ch. XXI.*

Dunque se in un soggetto si avvera il cangiamento, ma in guisa che esso proceda dalla potenza stessa in cui il cangiamento vien ricevuto; allora quella potenza sarà passiva in un senso ed attiva in un altro; il che vale a dire che essa sarà attiva ma mescolata di passività. Questo appunto interviene all'intelletto possibile, il quale emette l'atto intellettivo restandone esso stesso informato. Per fermo S. Tommaso chiama passivo l'intelletto, ma in che senso? In quanto esso passa dalla potenza all'atto, ossia in quanto accoglie in sè l'atto intellettivo che prima non avea, e che per essere atto immanente non passa in un esterno subbietto, ma resta nel principio stesso da cui procede. In fatti, il santo Dottore nell'articolo sopraccitato, dopo aver distinte tre specie di passioni, e riposta la terza in ciò solo che si riceva in atto, a cui prima si era in potenza: *tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia* [1]; conchiude che passando l'intelletto nostro dall'intendere potenzialmente ad intendere in atto, dee dirsi passivo nel senso dianzi spiegato: *In principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet, quod intelligere nostrum est quoddam pati secundum tertium modum passionis, et per consequens intellectus est potentia passiva* [2].

Che poi questo intelletto, di cui qui parla, sia l'intelletto possibile, è chiaro per tutto ciò che dicemmo nell'articolo precedente; in cui dimostrammo che, secondo l'Angelico, l'intelletto possibile è quello, a cui appartiene l'intellezione. E senza ciò, la cosa è affermata qui stesso nella risposta alla seconda difficoltà, dove espressamente si dice che l'intelletto, appellato passivo nel modo dianzi spiegato, è l'intelletto possibile, il quale venne così chiamato per essere in potenza a rispetto degl'intelligibili: *Intellectus, qui est in potentia ad intelligibilia (quem Aristoteles ob hoc nominat intellectum possibilem), non est passivus nisi tertio modo.*

222. Nondimeno il medesimo santo Dottore ci ha detto e ripetuto più volte che l'intelletto possibile (il quale è detto qui potenza passiva) è quello appunto che *actum intelligendi elicit.* Dunque codesto intelletto è talmente potenza passiva, che sia ancora con proprietà di linguaggio potenza attiva; poichè il cangiamento, a cui esso soggiace, cioè l'atto intellettivo onde s'informa, procede da lui medesimo. E veramente se l'intendere è atto vitale, anzi atto

[1] *Summa Th.* 1 p. q. 79, a. 2.
[2] Ivi.

perfettissimo di vita: *perfectior modus vivendi est eorum, quae habent intellectum* [1], e l'atto vitale giusta S. Tommaso, è quello che procede da un principio intrinseco al vivente: *opera vitae dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes* [2]; è manifesto che l'intelletto possibile sotto questo aspetto è potenza attiva, in quanto è quel principio da cui sgorga il cangiamento.

223. Oltre all'accennato, ci ha un altro senso, in cui S. Tommaso chiama passivo l'intelletto possibile: in quanto cioè con tal voce vuole significarsi una potenza, la quale non basta ad uscire nel proprio atto, se non viene mossa da un altro principio da sè distinto che la determini. Imperocchè il santo Dottore in ciò ripone la differenza delle virtù passive dalle attive: *Haec est differentia inter virtutes activas et passivas, quod passivae non possunt exire in actum propriae operationis, nisi moveantur a suis activis, sicut sensus non sentit nisi moveatur a sensibili; sed virtutes activae possunt operari sine hoc quod ab aliquo moveantur, sicut patet in viribus animae vegetabilis* [3]. E di qui passa a dire che come l'intelletto agente è potenza attiva, così per contrario è potenza passiva l'intelletto possibile: *In genere intellectus invenitur duplex potentia: activa, scilicet intellectus agens; et passiva, sicut intellectus possibilis.* Imperocchè l'intelletto possibile non può uscire nella propria operazione, che è l'intendere, se non viene mosso dall'intelligibile; laddove l'intelletto agente, non avendo per ufficio l'intendere, ma bensì il rendere in atto l'intelligibile; non ha bisogno di esser mosso da altro principio attivo, ma solo ha mestieri del fantasma sensibile come materia della sua operazione, secondo che diremo più sotto. Ciò tuttavia non toglie che l'intelletto possibile sia sotto altro rispetto, come dicemmo, una vera attività; perciocchè ad esso appartiene una vera operazione, cioè l'intendere; e l'operazione non può concepirsi senza attività operatrice.

[1] S. Tommaso *Summa Th.* I p. q. 18, a. 3.
[2] Ivi a. 1 ad 2.
[3] Opuscolo 48 *Super Boëthium De Trinitate.*

ARTICOLO XII.

Nel linguaggio moderno l'intelletto agente non è altro che una virtù astrattiva primigenia.

224. Noi già altrove osservammo come la stessa frase d'*intelletto agente*, con non altra mutazione che della forma concreta in astratta, viene a risolversi nella nomenclatura di *attività intellettuale*. E con voce analoga talora lo denominò S. Tommaso, chiamandolo *virtutem immaterialem activam*, ovvero *virtutem ex parte intellectus*. Dobbiamo ora chiarire in che propriamente vien posta dal santo Dottore codesta virtù; la qual cosa, sebbene sia stata da noi spiegata in varii luoghi, non sarà inutile che qui di bel nuovo e meglio si chiarisca.

S. Tommaso, benchè costantemente distingua come due potenze l'intelletto agente ed il possibile, attribuendo loro diversa azione; nondimeno ci dichiara in termini espressi, che quinci non segue essere in noi doppia l'intellezione: *Duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones... Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat* [1]. Se una è l'intellezione, una è in noi la facoltà o potenza intellettiva; e questa vedemmo essere appunto l'intelletto possibile [2]. Nondimeno acciocchè questa potenza intellettiva possa uscire nell'atto suo, si richiede l'intervento d'un'altra azione, e quindi di un'altra virtù operativa, la quale per appartenere alla parte intellettuale dell'anima, fu denominata anch'essa intelletto, ma col distintivo di agente: *In omni actu, quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis et intellectus possibilis* [3]. Svolgiamo alquanto più in particolare in che consiste l'azione di questa virtù e qual ne sia l'esigenza.

225. S. Tommaso ragiona così: Se gli universali, che sono gl'intelligibili in atto, sussistessero per loro stessi fuori del nostro spirito, come volle Platone; non ci sarebbe niuna necessità di ricorrere all'intelletto agente. Ma Aristotile avendo stabilito che gli uni-

[1] *Qq. Disp.* Quaestio *De anima* a. 4 ad 8.

[2] Quindi è che le forme intelligibili, ossia le idee, nel solo intelletto possibile sono ricevute e in niuna guisa nell'agente: *Formae intelligibiles in actu non sunt per se existentes neque in phantasia neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili.* Quaestio *De mente* a. 6 ad 7.

[3] Quaestio *De mente* a. 8 ad XI.

versali, obbietto della nostra intellezione, non sussistono se non nei concreti sensibili, i quali non sono *attualmente* intelligibili; ebbe uopo di ammettere una certa virtù, la quale renda intelligibili in atto gl' intelligibili in potenza, astraendo le specie delle cose dalla loro materia e dalle loro materiali condizioni; e questa virtù si appella intelletto agente: *Non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia, quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere, nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu; necesse habuit ponere aliquam virtutem, quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et a materialibus conditionibus; et haec virtus vocatur intellectus agens* [1].

226. Questa è la prova che S. Tommaso perpetuamente adduce sotto diverse forme per dimostrare la necessità dell'intelletto agente, il doversi cioè attuare per opera d'astrazione l'obbietto proprio della nostra facoltà intellettiva. Così, per allegarne un altro esempio, nella quistione *De anima* egli ci dice: È mestieri riconoscere oltre l'intelletto possibile, l'intelletto agente; il quale renda in atto gl' intelligibili, che debbono muovere l' intelletto possibile. Il che esso fa per astrazione dalla materia, e dai materiali aggiunti, che sono i principii della individuazione: *Oportet ponere, praeter intellectum possibilem, intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus, quae sunt principia individuationis* [2]. Il medesimo ripete quasi colle stesse parole nella Somma teologica: Fa duopo riconoscere una certa virtù da parte dell' intelletto, la quale formi gl'intelligibili in atto per astrazione delle specie dalle condizioni materiali; e questa è la necessità di porre l' intelletto agente: *Oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem* [3].

Da questi e da innumerevoli altri luoghi, che io per brevità tralascio, ma che ognuno può consultare da sè medesimo, apertissimamente si raccoglie non essere altro l' ufficio dell'intelletto agente, secondo S. Tommaso, se non quello di rendere intelligibili gli obbietti sensati per opera di astrazione. Il perchè denominandosi ogni

[1] Quaestio *De Spirituali creatura* a. 9.
[2] Quaestio *De anima* a. 4.
[3] *Summa Th.* 1 p. q. 79, a. 3.

potenza dall' atto suo proprio; se l'atto dell' intelletto agente è quello di astrarre, l' intelletto agente non è altro in sostanza che una *virtù astrattiva.* Alla quale, se così piace per amor di chiarezza, puossi aggiungere l' epiteto di *primigenia,* per denotare che la sua astrazione è ordinata a formare i primi intelligibili; quelli cioè che appartengono alla cognizione diretta, non alla cognizione riflessa. E veramente S. Tommaso non ci dice che essa si esercita sopra una previa intellezione (il che sarebbe, se si trattasse di conoscenza riflessa), ma ci dice bensì che essa si esercita solamente sopra gli obbietti sentiti e immaginati, cui il santo Dottore esprime col vocabolo di fantasmi: *Facit phantasmata intelligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam* [1].

ARTICOLO XIII.

L'intelletto agente è potenza del tutto attiva, e in niun modo passiva.

227. Questa proposizione non ha bisogno alcuno d'essere dimostrata; tanto è cospicua per sè medesima, atteso le cose fin qui discorse. E di vero noi vedemmo che in tanto l' intelletto possibile partecipa della passività, in quanto per uscire nel proprio atto, ha bisogno di ricevere una determinazione dell' obbietto intelligibile, e in quanto riceve in sè stesso come propria perfezione l' atto che emette. Ora l' una nè l' altra di queste cose non possono dirsi dell'intelletto agente. Non può dirsi la prima; perchè l' intelletto agente è sempre desto di per sè e determinato ad operare; e solamente richiede la presenza del fantasma, come di materia intorno a cui esso eserciti la sua operazione. Non può dirsi la seconda, perchè l'intelletto agente colla sua azione non perfeziona sè medesimo, ma perfeziona il fantasma e l' intelletto possibile. Perfeziona il fantasma, in quanto lo illumina; cioè in quanto colla sua influenza lo rende intelligibile. Perfeziona l' intelletto possibile, in quanto rendendogli intelligibile il fantasma gli manifesta l'obbietto, e così lo fa uscire dalla potenza all' atto. Per la qual cosa, se dall' una parte l' intelletto possibile, come dicemmo, è quello che ci costituisce intellettivi, cioè intelligenti in potenza; dall' altra l'intelletto agente è quello che, discoprendo colla sua luce l'oggetto, ci fa passare dalla potenza all' atto, e così ci rende intelligenti in atto: *Est intellectus*

[1] *Summa Th.* 1 p. q. 84, a. 6.

possibilis, secundum quem sumus intelligentes quandoque quidem in potentia quandoque autem in actu; intellectus autem agens est, quod facit nos intelligentes actu [1].

Onde l'intelletto agente è sotto tale riguardo compimento in certa guisa della nostra virtù intellettiva; sicchè da esso altresì l'anima nostra si denomina intellettuale, come da lume in virtù del quale passa dal potere intendere ad intendere attualmente: *In intellectu humano lumen quoddam est: quasi qualitas vel forma permanens; scilicet lumen essentiale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur* [2].

228. Di qui nasce ancora che la virtù nostra d'intendere, in quanto abbraccia l'una e l'altra potenza, l'intelletto possibile cioè e l'agente, dee dirsi in tutto rigore di termini virtù attiva; perchè così essa contiene tutto quello che si richiede per uscire nell'atto intellettuale, posta come semplice materia la previa percezione sensibile. Ciò sembra evidentemente dedursi dalla dottrina di S. Tommaso. Imperocchè distinguendo egli la potenza attiva dalla passiva, dice che la prima si avvera quando il principio interno è sufficiente a condurre il subbietto all'atto compiuto; e che viceversa la seconda ha luogo, quando il principio interno non è bastevole di per sè solo a dare un tale atto: *In naturalibus rebus aliquid praexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa, quando scilicet principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum; sicut patet in sanatione; ex virtute enim naturali, quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva, quando scilicet principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aëre fit ignis, hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aëre existentem* [3]. Di che egli inferisce che la scienza in colui che impara preesiste in potenza non puramente passiva ma attiva; altrimenti l'uomo non potrebbe mai acquistarla per proprie ricerche: *Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam* [4]. Venendo poi a spiegare più in particolare questa preesistenza, dice che la scienza è contenuta come in seme nei primi concetti che si formano nella mente nostra senza niuna fatica in virtù del lume dell'intelletto agente per le specie astratte dai sensibili: *Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet pri-*

[1] S. Tommaso Quaestio *De anima* a. V.
[2] Quaestio *De Prophetia* a. I.
[3] Quaestio *De Magistro* a. I.
[4] Ivi.

mae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas [1].

Dalle quali cose manifestamente apparisce che, potendo l'intelletto possibile in virtù dell' intelletto agente uscire nella conoscenza de' primi concetti, i quali contengono virtualmente ogni scienza; ne segue che dall' una e dall' altra potenza prese insieme, cioè dall' intelletto possibile e dall' agente, risulta in noi un principio intrinseco di per sè sufficiente a produrre la conoscenza del vero. E così lo disse espressamente l' Angelico nel suo comento al libro *De Trinitate* di Severino Boezio; là dove, dopo avere osservato che in virtù dell' intelletto agente e possibile si trova in noi a rispetto dell' operazione intellettuale la potenza attiva e passiva, conchiude che dunque si trova nell' animo nostro ciò che basta alla perfezione del vero: *Unde sicut aliquae potentiae activae naturales suis passivis coniunctae sufficiunt ad operationem naturalem; ita etiam anima hominis, habens in se potentiam activam et passivam, sufficit ad perfectionem veritatis.*

ARTICOLO XIV.

L' azione dell' intelletto agente, ossia della facoltà astrattiva, precede di natura, non di tempo, quella dell' intelletto possibile ossia della facoltà intellettiva.

229. Questa ancora ci sembra ricavarsi manifestamente dalla dottrina dell' Angelico. Il S. Dottore c' insegna che ad ogni atto intellettivo *concorrono* l' una e l' altra facoltà: *In omni actu, quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis et intellectus possibilis* [2]. Ora il *concorso* dice simultaneità di tempo, benchè non escluda anteriorità di natura. Assegnando poi egli costantemente all' intelletto possibile l' intellezione dell' oggetto, e all' intelletto agente l' astrazione di esso oggetto dai caratteri individuali che lo singolareggiano; spiega un tal atto nel seguente modo: Attesochè la natura specifica delle cose, quanto a ciò che per sè appartiene alla specie, non ha di che moltiplicarsi nei diversi individui, non essendo i principii individuanti la ragione intrinseca della medesima; ne viene che l' intelletto nostro può apprendere la natura specifica senza le condizioni individuanti, e riguardarla così come una. *Cum natura spe-*

[1] Ivi.
[2] Opuscolo 48.

ciei, quantum ad id quod per se ad speciem pertinet, non habeat unde multiplicetur in diversis, sed individuantia principia sint praeter rationem ipsius; poterit intellectus accipere eam praeter omnes conditiones individuantes, et sic accipietur ut aliquid unum [1].

Niente poi ripete più frequentemente di questo, che l'obbietto dell'intelletto è la natura o quiddità delle cose, e che essendo tal quiddità singolareggiata nei concreti sensibili (i quali, attesa la loro materialità non possono operare sopra l'intelletto); ne segue che il nostro spirito dee considerarsi fregiato di vera primigenia virtù astrattiva, per opera della quale rimuova idealmente dall'oggetto appreso pei sensi le condizioni individuanti, e ne faccia rilucere la semplice natura. Il che come avvenga, quantunque sia stato spiegato da me più volte, nondimeno non sarà inutile farne qui un altro piccolo cenno.

230. Ogni facoltà o potenza operativa, per ciò stesso che è tale, ha nella propria natura una certa inflessione e determinazione ad uscire nel proprio atto, come prima le sia presentato il subbietto, intorno a cui deve operare. E la ragione ne è, perchè l'idea di facoltà o potenza capace di emettere un'azione importa l'idea di forza e di tendenza all'azione medesima, sicchè l'azione dee concepirsi come preesistente in lei virtualmente. Dunque le potenze conoscitive, le quali come potenze vitali sono attive, sono per natura sì fattamente conformate, che debbono uscire nei loro atti, ossia nella percezione del proprio obbietto, tostochè esso obbietto sia loro in debito modo proposto.

Ora, come la vista è facoltà naturata a percepire i colori e l'udito i suoni; così l'intelligenza è facoltà naturata a percepire le quiddità delle cose. Il perchè noi veggiamo che essa nell'apprendere gli obbietti esprime sempre, in maniera più o meno chiara e distinta, ciò che ne costituisce l'essenza, e in quanto ciò esprime li percepisce. Così, a cagion d'esempio, essa percepisce l'ente esprimendo che cosa sia *ente;* percepisce la sostanza esprimendo che cosa sia *sostanza;* percepisce la qualità esprimendo che cosa sia *essere qualità;* percepisce la durata esprimendo che cosa sia *durare*; percepisce la mutazione esprimendo che cosa sia *mutazione* e va discorrendo. Tutto il contrario avviene del senso, il quale apprende un fatto concreto, senza percepire in che esso consista. Ora la quiddità come tale, val quanto dire di per sè, non è ristretta a questo o quell'individuo, ma ne prescinde; e d'altra parte non sussiste nell'ordine reale se

[1] Quaestio *De Anima* a. 4.

non individuata e concreta. Dunque l'intelligenza umana, per ciò stesso che è facoltà di percepire la quiddità, dev'essere dotata di virtù precisiva o astrattiva; sicchè nel volgersi all'oggetto sia capace di scioglierlo intenzionalmente, e quindi di percepirlo quanto a ciò che esso è, vale a dire quanto all'essenza, senza guardare alla individualità che lo limita nell'esistenza. Ecco l'ufficio e la necessità dell'intelletto agente a rispetto dell'azione dell'intelletto possibile; e il bisogno della simultaneità di tempo dei due atti, con semplice precedenza logica e di natura. Renderemo cospicua la cosa per via d'una similitudine.

231. Prendiamo un cristallo dotato di tale virtù, che non dia passaggio se non a un sol raggio del fascetto luminoso, esempigrazia al solo raggio verde ripulsandone tutti gli altri. Noi in tale cristallo avremmo una duplice virtù: una virtù resolutiva del fascetto luminoso, la quale libera in certa guisa il raggio verde dal consorzio degli altri, coi quali era mescolato e quasi confuso; e una virtù ricettiva o trasmissiva, che voglia dirsi, di esso raggio verde, già reso libero e separato in sè solo. Ciò ci dà immagine dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile, in quanto il primo ripulsando i caratteri individuanti apre in certa guisa il passo alla sola natura, la quale nel fantasma era avvinta da quelle concrete determinazioni; e il secondo riceve in sè intenzionalmente sì fatta natura, così depurata ed astratta: *Actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio intellectus agentis est abstrahere intelligibilia* [1].

Dippiù se si riguarda il tempo, gli atti di quelle due virtù nel cristallo anzidetto sono contemporanei; perchè appena in esso percuote il fascetto luminoso, si avvera la ripulsione degli altri raggi e la trasmissione del raggio verde; senza che possa assegnarsi niun istante, in cui succeda l'una cosa e non l'altra. Nondimeno per ordine di natura è prima la ripulsione degli altri raggi e poscia il ricevimento d'un solo. Così del pari nell'intelletto: quanto all'ordine del tempo, l'azione della virtù astrattiva è simultanea all'azione della potenza percettiva della quiddità; nondimeno logicamente e per natura la prima va innanzi alla seconda. In somma appena un oggetto ci ferisce, lo spirito nostro reagendo con tutte le sue potenze capaci d'impossessarsene, come col senso ne percepisce le sensibili qualità e coll'immaginazione ne forma il fantasma; così coll'intelligenza ne apprende l'essenza, abbandonando le note individuali, che non appartengono ad essa in quanto tale. Ma in questo

[1] Quaestio *De anima* art. 4 ad 7.

atto intellettivo entrando l'analisi del filosofo vi distingue due cose: I. lo sceveramento delle condizioni individuali che vengono abbandonate, sicchè resti a fronte dell'intelletto la sola quiddità; II. il venir questa in certa guisa accolta e percepita dalla facoltà intellettiva. In quanto si fa quella separazione, abbiamo l'esercizio dell'intelletto agente, ossia della virtù astrattiva. In quanto la quiddità, che rimane francata dalle sue condizioni individuali, viene percepita; abbiamo l'atto dell'intelletto possibile, o con altro vocabolo l'intellezione. Ma questa successione di atti è frutto di analisi filosofica; nel fatto tutti e due i momenti sono contemporanei.

Infine quelle due virtù notate nel cristallo, da noi tolto in esempio, cioè la *diafaneità* a rispetto del raggio verde, e l'*opacità* a rispetto degli altri raggi del fascetto luminoso, sono due virtù distinte tra loro, comechè concorrenti ad un solo ed identico effetto. Così in simil modo la virtù astrattiva e la potenza intellettiva, vale a dire l'intelletto agente e l'intelletto possibile, nello spirito umano sono due vere virtù diverse e distinte, quantunque amendue concorrano con atto proprio alla produzione di un solo effetto che è l'intendere. Il che non dee recar meraviglia ai versati nella fisica, i quali sanno quante volte una sola risultante è l'effetto di più forze o convergenti o anche divergenti tra loro.

ARTICOLO XV.

Si risponde alle obbiezioni del Rosmini.

232. L'illustre Rosmini nel primo volume del *Nuovo Saggio* confuta tra gli altri Aristotile; e confutando Aristotile si studia in sostanza di confutare l'origine delle idee sostenuta da S. Tommaso e dagli Scolastici. Io lascio indietro le cose che egli dirige solamente contro il filosofo di Stagira; le quali sebbene mi sembrino inesatte; nondimeno non debbono qui occuparmi, perchè mi trasporterebbero fuori del mio assunto. Forse in altro luogo mi occorrerà di parlarne. Per ora mi restringo alla sola oppugnazione che riguarda la teorica aristotelica per quella parte, in cui essa si conviene colla teorica di S. Tommaso.

I. *Obbiezione*. Le prime verità non si possono derivare dai sensibili. Imperocchè tali verità non sono cieche, ma fondate sopra intrinseche ragioni. Ora codeste ragioni nelle cose esterne, da noi percepite co' sensi, non si ritrovano; giacchè le cose esterne non

sono ragioni, ma fatti; i quali son sempre particolari, laddove per contrario le ragioni sono generali [1].

Risposta. Le cose esterne sono fatti, ma in ogni fatto è concretata una ragione, ossia un' essenza; la quale eziandio nel fatto contingente è immutabile. *Nihil est adeo contingens, quod non aliquam necessitatem participet.* E di vero è un fatto il triangolo che io per avventura veggo cogli occhi o formo colle mani, ma che questo triangolo debba avere tre lati e tre angoli e che i suoi tre angoli debbano essere eguali a due retti, è di assoluta necessità. O potrebbe per avventura chiudersi uno spazio con tre lati e nondimeno aver quattro angoli ovvero superare due angoli retti? Del pari voi tirate una linea perpendicolare sopra una retta, la quale per conseguenza formerà quinci e quindi due angoli. È questo un fatto. Ma ditemi, potreste voi fare che quegli angoli non siano eguali tra loro? No certamente. Eccovi una ragione; la quale come vedete è obbiettiva; non istà soltanto nelle vostre idee; ma sta nel fatto stesso che voi contemplate, e intanto voi la contemplate in quanto così è, e non viceversa.

Egli è vero che il senso non la percepisce; siccome quello che guarda il solo fatto, cioè i tre lati chiudenti uno spazio e la retta elevata a perpendicolo sopra di un' altra. Ma ciò che monta? Se il non essere una cosa percepita da una facoltà conoscitiva autorizzasse a dire che essa non si trova nell' oggetto; per egual modo dovremmo dire che la luce non è nei corpi, perchè essa non può essere fiutata col naso. L' intelletto è facoltà universale di conoscere, e il suo obbietto è propriamente l'essenza o quiddità delle cose. Codesta essenza si trova nel sensibile; e però può apparire all' intelletto, benchè non sia percepita dal senso; siccome appunto il colore che è nel pomo, da me tenuto in mano, può manifestarsi alla vista, benchè non sia sentito dal tatto.

Ma si soggiunge: il fatto è particolare e l' essenza è universale.

Domando, se il triangolo particolare, che ho sotto gli occhi, abbia un' essenza, ovvero sia triangolo, senza avere nessun' essenza. Ciò sarebbe per verità portentoso, e più che portentoso; perchè sarebbe un assurdo. Ogni cosa benchè particolare, se è, ha la propria essenza; giacchè l' essenza è appunto ciò, per cui una cosa è quel che è. L' essenza dunque può essere pa ticolare e può essere universale. È particolare in quanto è ristretta all' individuo; è universale, in quanto si concepisce di per sè astraendo dall' individuo.

[1] *Nuovo Saggio* vol. I, sezione IV, pag. 205.

L' intelletto la concepisce appunto in questo secondo modo; e però a rispetto di lui ella dicesi universale, in quanto soggiace all' astrazione del medesimo.

II. *Obbiezione.* Questa dottrina non distingue abbastanza il senso dall' intelletto. Essa pone la loro distinzione nel solo obbietto, e non nel modo stesso del loro operare [1].

Risposta. Falso. Primieramente la distinzione degli obbietti basta a determinare la distinzione delle potenze; giacchè le potenze son date secondo l' esigenza dell' obbietto, e noi dall' immaterialità dell' obbietto inteso argomentiamo l' immaterialità della potenza intellettiva, e dall' immaterialità della potenza intellettiva argomentiamo l' immaterialità dell' anima da cui la potenza intellettiva rampolla. In secondo luogo la differenza tra il senso e l' intelletto è posta dagli scolastici nel modo ancora di operare essenzialmente diverso; giacchè il senso opera con dipendenza dagli organi, l' intelletto esclude una tal dipendenza. Vegga il lettore ciò che intorno al divario di queste due potenze abbiamo favellato in questo e nel precedente volume [2].

III. *Obbiezione.* La teorica dell' astrazione per l' origine delle idee resta nel vago. Essa si riduce a dire che noi abbiamo la potenza capace di formar le idee; ma non tocca il modo come esse si formino. Ciò non si potrà mai spiegare senza ricorrere a qualche idea innata [3].

Risposta. La teorica dell'astrazione, non si ferma ad asserire soltanto che abbiamo la potenza di formare le idee, ma scende ad indicare espressamente il modo, stabilendo che esse si formano per la percezione della sola quiddità del sensibile, esclusi i caratteri individuali che la determinano. Ciò non è un tenersi nel vago, ma è un riconoscere nella mente quel solo, che è richiesto alla produzione dell' effetto. Il Rosmini dice benissimo che spiegar l' origine delle idee suona altrettanto che spiegar l' origine dei concetti universali. Ma egli s' illude allorchè crede che questi non possano spiegarsi colla sola teorica dell' astrazione. L' idea dell' ente, a cui egli ricorre, è un fuordopera che niente conferisce al bisogno; perciocchè essa non può comunicare ad altrui la propria universalità; e però a formare le altre idee ha sempre uopo d' una virtù astrattiva. Ora se il filosofo nell' assegnar le cause de' fenomeni, che contem-

[1] Ivi pag. 209.
[2] *Della Conoscenza intellettuale* vol. I, capo 4, art. VII; e vol. II, capo 3, art. VII.
[3] *Nuovo Saggio* vol. I, sez. IV, pag. 206.

pla, non dee peccare nè per eccesso nè per difetto; non è egli ragionevole ricusare d'ammettere ciò, che almanco apparisce soverchio? La dottrina di S. Tommaso, da noi spiegata fin qui, procede appunto con tal circonspezione. Essa dopo aver osservato che l'universale diretto non consiste in altro, se non nel concepire la quiddità per sè stessa, prescindendo dalla sua individuazione concreta, stabilisce che a spiegarne l'origine basta la virtù astrattiva dell'intelletto, supposta la percezione de' sensi; senza ricorrere a forme innate, le quali invece di aiuto recherebbero impaccio. Se questa è una soluzione vaga, si badi che ciò non sia appunto di quel vago che resta sempre nella cognizione umana di quaggiù, la quale non coglie le cagioni in loro stesse ma solo le deduce dagli effetti che osserva.

Del resto io non veggo qual preminenza possa vantare per questa parte quel sistema, che oltre la virtù astrattiva ammette una idea innata nell' animo. Ambedue le teoriche intendono spiegare la formazione degli universali; ambedue riconoscono che la potenza di formarli debb' essere inerente allo spirito umano. Senonchè la la prima dice: essendo che un tale effetto si ha per separazione dell' individualità dall' essenza, basta una virtù analitica, che sciolga idealmente l' obbietto appreso da' sensi. La seconda dice: essendo che una tale scomposizione non può farsi, se prima non si sia comunicato al sensibile l'essere che gli manca; ci è mestieri di una forma a priori che contenga quest'essere. Tutta la quistione adunque, chi sottilmente la mira, si riduce a sapere in che consiste l'universale, e se i sensi percepiscono una qualche cosa. Imperocchè se l'universale nell'ordine diretto si ha per la semplice percezione d'una quiddità, senza por mente alla sua individuazione materiale, e se i sensi non percepiscono il nulla; è chiaro che a far sorgere l'universale non si richiede altro fuorchè una virtù astrattiva, e il volere introdurre nella mente qualche altra cosa, è un moltiplicare gli enti senza necessità.

IV. *Obbiezione*. Per formare l' universale mediante l' astrazione, sarebbe mestieri che esso si trovasse in potenza ne' fantasmi, ossia ne' sensati resi stabili nell' immaginativa. Ciò non può sostenersi; perchè il dire che i fantasmi sono universali in potenza è un circolo vizioso. « Come sapete voi che i fantasmi singolari sono *in potenza* universali? Certo dal fatto; perciocchè voi supponete che l' intelletto cavi da quelli gli universali [1]. » Dunque voi dal fatto argomen-

[1] Ivi pag. 209.

fate la potenza, e dalla potenza la possibilità del fatto: *Idem per idem.*

Risposta. Ancorchè la teorica scolastica dal fatto dell' astrazione argomentasse che i fantasmi sono universali in potenza, non cadrebbe per questo in un circolo vizioso: giacchè il fatto sarebbe per essa accertato o dall'esperienza, la quale ci fa sentire che noi per intendere ci volgiamo sempre ai sensibili; ovvero dalla ragione, che ci persuade questa essere la conoscenza propria della natura umana, composta d' intelletto e di senso. Da questo lato adunque è falso che noi dimostriamo *idem per idem.* Ma è falso di più dall'altro lato. Imperocchè noi dimostrammo che i fantasmi sono universali in potenza non dal fatto dell' astrazione; bensì dal perchè la natura di una cosa di per sè non richiede di essere in questo o quell' individuo; altrimenti non potrebbe esistere che in lui solo. Esempigrazia, se la natura di uomo richiedesse assolutamente di essere in Pietro, dovunque si verifica la natura umana, dovrebbe verificarsi l' individualità di Pietro; la quale, non essendo moltiplicabile, non renderebbe possibile nè concepibile che un solo uomo; il che è contraddetto dal concetto e dal fatto. Dunque bisogna dire che la individualità di Pietro non appartiene ai caratteri intrinseci della natura umana; e che però la percezione dell' individuo umano contiene un obbietto, in cui la natura è separabile dall' individuazione; purchè si trovi una potenza conoscitiva, capace di eseguire idealmente codesta separazione. In ciò consiste l' essere il fantasma universale in potenza.

V. *Obbiezione.* Secondo la teorica, di cui si tratta, il senso dovrebbe percepire la cosa esterna individualizzata. Dunque 1.° dovrebbe percepire più dell' intelletto, percependo oltre della natura, anche l' individuazione [1]. 2.° Il senso in tal percezione dovrebbe proferire un giudizio, e dire: la tal cosa che io sento, esiste [2].

Risposta. L' obbiezione suppone che l' individuo risulti dalla natura e dalla individualità come da due cose fisicamente distinte, al modo che i fisici stabiliscono l' aria essere un miscuglio di azoto e di ossigeno. Il negozio corre altrimenti; perciocchè una sola realità è quella dell' individuo, cioè la natura individuata; la quale inchiude nondimeno una distinzione virtuale tra la natura e l' individuazione: giacchè la natura, come dicemmo, non richiede di per sè di trovarsi in tale o tale individuo. Quindi è che l' intelletto può separare idealmente l' una cosa dall' altra; il che non può fare il senso,

[1] Ivi pag. 212.
[2] Ivi pag. 213.

percettivo qual è del solo individuo materiale. Nel percepire poi codesto individuo, il senso non ha mestieri di giudicarlo, ma basta che semplicemente lo apprenda. L'obbiezione suppone che ogni conoscenza sia giudizio; il che è falso, giacchè anche l'intelletto, quando apprende le essenze, non giudica.

VI. *Obbiezione.* Dal singolare non può astrarsi ciò che in esso non è. Ora l'universale, ossia il comune, non è nei singolari. « Il comune ne' particolari! che maniera di parlare è cotesta.... Il comune non è che un rapporto di più individui colla mia mente: io li confronto insieme, dopo averli percepiti, e noto ciò che hanno di simile, ciò che hanno di dissimile [1]. »

Risposta. Qui si confondono tra loro tre cose: 1.° La comunanza ossia l'universalità, col comune ossia coll'universale. 2.° L'universale diretto coll'universale riflesso. 3.° L'universale in atto coll'universale in potenza. Non il comune, ossia l'universale, ma bensì la comunanza ossia l'universalità può dirsi che sia un rapporto. Il comune ossia l'universale è una quiddità concepita col rapporto di comunanza; ed altro è esser concepito con un rapporto, altro è non essere che un rapporto; siccome appunto il padre, esempigrazia, dice relazione al figlio, ma sarebbe strano l'affermare che esso non è che una relazione. In secondo luogo l'universale, che inchiude quel rapporto di comunanza, è l'universale riflesso, come spiegammo [2]; non è l'universale diretto. Val quanto dire, non è la semplice quiddità, concepita da sè per esclusione de' caratteri individuali del sensibile; ma è questa quiddità in quanto poscia per riflessione si paragona cogli individui e si considera come rappresentativa di ciò in cui essi si rassomigliano. Ma a quest'atto riflesso è ito innanzi l'atto diretto, per cui la quiddità si è concepita in quanto tale, astrazion fatta dalla individuazione; e così essa, benchè quanto alla cosa che si concepisce può dirsi essere nei singolari, nondimeno non può dirsi essere in loro quanto al modo onde la cosa si concepisce. La quiddità, così appresa, è l'universale diretto, il quale considerato in atto, cioè coll'astrazione, che riceve dall'intelletto, non è negl'individui reali, ma in esso intelletto. Siccome poi codesta quiddità, che sussiste nell'intelletto sotto forma astratta, è quella stessa che sotto forma concreta sussiste negli individui, e sussistendo negli individui è capace d'essere astratta dall'intellet-

[1] Ivi pag. 219.
[2] Vedi il capo 2° di questo libro.

to; quindi è che si dice l'universale, ossia il comune, essere nei singolari, ma solo in potenza.

VII. *Obbiezione.* L'oggetto del senso e quello dell'intelletto sono oggetti totalmente differenti [1].

Risposta. Distinguo: quanto alla forma sotto cui si riguardano, *Concedo;* quanto all'essere stesso che si riguarda, *Nego.* Noi qui parliamo, come ognun vede, dei primi concepimenti dell'intelletto, non dei susseguenti, a cui la mente si solleva in virtù di quei primi. Questi posteriori concetti riguardano bene spesso oggetti al tutto superiori ai sensi; come sarebbero quelli, che si riferiscono a Dio e alle spirituali sostanze. Ma i primi concepimenti per l'intelletto nostro, che è rivolto alle cose sensibili, hanno un oggetto che è diverso da quello dei sensi sol formalmente, non già materialmente; imperocchè lo stesso essere che i sensi percepiscono in forma individuale, viene inteso dall'intelletto in forma universale: *Singulare dum sentitur, universale dum intelligitur.* Se fosse altrimenti, sarebbe impossibile accertarsi della realtà del mondo esteriore, e gl'idealisti avrebbero vinta la lite.

VIII. *Obbiezione.* L'intelletto astraendo dovrebbe sapere quello che fa; altrimenti come potrebbe separare cose, che non conosce? L'intelletto ha bisogno d'avere un'idea già astratta, che gli serva di regola per le ulteriori astrazioni [2].

Risposta. La stessa difficoltà può farsi al sistema dell'ente ideale. Quando la ragione applica l'idea innata dell'ente alle sensazioni, dovrebbe sapere ciò che ella fa; altrimenti come potrebbe unire elementi che non conosce? Essa dovrebbe avere qualche giudizio, che le servisse di norma in quella operazione; dovrebbe aver precedentemente la notizia del sentito, che è il subbietto a cui dee applicare l'essere come predicato; dovrebbe sapere il grado di essere che compete all'obbietto particolare, acciocchè non gli attribuisca per avventura più di quel che convenga, e così del resto. Or che risponde il Rosmini a una simile difficoltà? Risponde che quella sintesi è opera della natura e non della elezione, si fa spontaneamente e non riflessivamente; e però non ha uopo di previa cognizione degli elementi che si debbono unire. Lo stesso con più ragione rispondiamo noi in ordine all'analisi primitiva. Diciamo con più ragione, perchè certamente è più facile a comprendersi come una potenza sciolga un composto, i cui elementi non ha ancora percepiti, cosa

[1] *Nuovo Saggio* vol. I, sez. IV, pag. 223.
[2] Ivi pag. 213.

che fanno tuttodì i chimici nei loro fornelli, di quello che capire come ella possa congiungere insieme elementi che non possiede, ed affermare identità tra un predicato e un subbietto che ignora del tutto. Il giudizio è un atto per cui si scorge la convenienza o la discrepanza di due termini tra di loro. Esso consiste in percepire una relazione. Or potrebbe percepirsi la relazione senza percepir prima i termini, dal cui paragone essa sorge? Al contrario l'astrazione si ha per semplice omissione e non curanza d'un elemento che è nell'obbietto. A far ciò non è necessario che quell'elemento sia prima conosciuto dalla potenza che dee astrarne. La cognizione poi d'una regola, che diriga l'intelletto a così operare, allora sarebbe necessaria, se l'intelletto si movesse a tal operazione per propria arte e non per conformazion naturale ricevuta da Dio.

IX. *Obbiezione.* L'intelletto nell'astrarre percepisce o no il singolare? « Per superare questa difficoltà gli Scolastici sono ricorsi a dire che l'intelletto percepisce i particolari per *quamdam reflexionem.* Ma ognuno vede che il pronome *quidam*, *quaedam*, *quoddam*, per quanto sia rispettabile e spesso adoperato come una tavola nel naufragio de' filosofi, non può sempre acquietare l'umano intelletto, curioso d'investigare delle migliori ragioni [1]. »

Risposta. Prima di volgere in ridicolo una dottrina, bisogna studiarsi di ben comprenderla. Quella frase che il singolare corporeo si conosce dall'intelletto nostro per *quamdam reflexionem* è di S. Tommaso; nè il *quamdam* è adoperato da lui come tavola nel naufragio, ma bensì come nota per esprimere che quell'atto dell'intelletto non poteva appellarsi riflessione, se non in certo senso. Imperocchè non era un ritorno sopra un atto previo di esso intelletto (il che sarebbe stato necessario per appellarsi *simpliciter* riflessione), ma era un volgersi all'atto di un'altra potenza, cioè della immaginativa, in cui riluceva il fantasma o sia la rappresentazione dell'individuo.

Data così ragione dell'uso fatto della voce *quamdam,* rispondiamo all'interrogazione. L'intelletto percepisce o no il particolare, sopra cui esercita l'astrazione? Alcuni Scolastici hanno sostenuto che sì. Essi hanno opinato che il primo atto dell'intelletto, dopo la percezione sensibile sia la riflessione sopra il sensato, ossia sopra l'atto dell'immaginativa, in cui il sensato riluce; e quindi segua l'astrazione della quiddità del medesimo dai caratteri individuali. Nè io veggo in che modo potrebbe sodamente confutarsi dai difensori dell'ente ideale

[1] Ivi pag. 229.

chi volesse sostenere una simile opinione. Ma codesta sentenza non è quella di S. Tommaso. S. Tommaso vuole (e ciò mi sembra più conforme al vero) che il primo atto dell' intelletto nostro, posta la sensazione, sia la percezione della quiddità dell' oggetto, mediante l' astrazione, la quale preceda, come dicemmo più sopra, per anteriorità di natura e non di tempo. In tal caso il singolare, sopra cui dee cadere l' astrazione, non è anteriormente percepito dall' intelletto, ma dal senso; e ad esso si volge l' intelletto astraente per consenso di facoltà, in virtù dell' intima unione che passa tra il senso e l' intelletto, per avere ambidue radice nella stessa anima umana.

X. *Obbiezione.* « Non piccolo sarebbe il mio imbarazzo, ove a me si desse il carico di ammaestrare l'intelletto agente ad adempire la funzione che il filosofo nostro gl' ingiunge [1]. »

Risposta. Assai maggiore sarebbe l' imbarazzo nostro, se dovessimo ammaestrare l' ente ideale. Imperocchè quanta perspicacia bisogna che egli abbia per incontrarsi colla sensazione, senza che egli scenda nel senso, nè quella salga nell' intelletto! Quanta autorità per costringerla a dare un termine estrinseco, mentre essa non percepisce che una modificazione del subbietto! Quanto discernimento per applicarle non la possibilità ma la esistenza; mentre l'ente ideale non è che possibile! Quanta cautela, acciocchè applicandole l' esistenza, non le applichi ancora i caratteri divini, di cui esso ente è corredato! E così potrebbe tessersi un lungo catalogo delle istruzioni difficilissime che bisognerebbe dare a quell' ente, e per le quali non so quanta perizia sia opportuna. Al contrario l' istruzione per l' intelletto agente si riduce a ben poco. Essendo l' intelletto agente facoltà della stessa anima, a cui appartiene anche la fantasia, esso eleva coll' influenza sua il fantasma sicchè valga a determinare obbiettivamente l' intelletto possibile in ordine alla percezione della sola quiddità del sensato, omessi i caratteri individuali della medesima. Al che fare, il fantasma concorre come causa instrumentale e l' intelletto agente come causa principale; e però l'effetto che ne risulta nell' intelletto possibile, vale a dire la specie impressa, determinativa alla produzione del verbo mentale, partecipa della condizione d' ambidue. Partecipa della condizione del fantasma, quanto alla rappresentazione dell' essere dell' oggetto che nel fantasma è contenuto; partecipa della condizione dell' intelletto agente, quanto alla immaterialità di tal rappresentazione, giacchè esprime

[1] Ivi pag. 229.

la sola quiddità di quell' essere, esclusi i caratteri individuali, ond' esso è concretato nel sensibile [1]. Nè ciò dee recar meraviglia; essendo proprio di qualunque strumento l' assorgere sopra la virtù sua, secondo il valore dell' artefice che lo maneggia. Guardate là un pennello. Esso di per sè non vi dice altro se non l' attitudine a trasportare i colori dalla tavolozza sul quadro, senza alcuna abilità a disporli con ordine e simmetria. Nondimeno in mano del Sanzio esso vi tratteggiò quei dipinti, che sono uno stupore a mirarli. Non altrimenti il fantasma. Esso è veramente informato della rappresentazione dell' oggetto da noi sentito; e sotto tale riguardo è in atto a fronte della facoltà percettiva dell' intelletto, la quale è tuttavia in potenza. Ma quell'immagine non può riprodurre sè stessa nella mente, se non viene confortata da una forza superiore, che l' aiuti ad influire secondo la sola quiddità dell' oggetto, che inchiude, e non secondo le materiali e concrete determinazioni del medesimo [2]. A ciò sopperisce la virtù attuosa dell' intelletto stesso, la quale dall' effetto, che produce, vien denominata astrattiva [3].

Questa è la spiegazione di S. Tommaso. Altri scolastici concepirono la cosa alquanto diversamente. Essi avvisarono che, posta la sensazione e il fantasma, l' intelletto, il quale è in noi come un occhio sbarrato e sempre desto a vedere tutto ciò che se gli para dinanzi, percepisce immantinente l' atto di quelle inferiori potenze e l' individuo quivi rappresentato. A tal percezione non è mestieri di peculiar luce; stantechè l' intelletto vi è determinato dall' identità

[1] « In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium: intellectus vero agens ut agens principale et primum. Et ideo actionis effectus relinquitur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum. » S. TOMMASO Quaestio *De mente*, a. VI ad 7.

[2] « Quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma, tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse, in quantum scilicet est actu similitudo talis rei, quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia. Ei sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem virtute luminis intellectus agentis, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis. » *Ivi* ad 8.

[3] « Virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus. » *Summa th.* 1 p q 85 a. 1 ad 4

La ragione scopre le leggi fisiche, ma può essa mutarle? Può fare che l'attrazione universale non segua la ragion diretta delle masse, e l'inversa del quadrato delle distanze? Può dare ai pianeti altra celerità ed altra direzione? La ragione scopre le leggi matematiche dei numeri e delle figure; ma può fare che il dieci non sia doppio del cinque; o che i raggi del cerchio non si agguaglino tra loro? La ragione intende e legge e ravvisa le quiddità delle cose; ma può fare che l'essere si confonda col nulla, l'attività coll'inerzia, l'effetto colla cagione? Questi, ed altri infiniti, sono veri che la ragione discopre; ma discoprendoli non li crea. Essa li riceve ed accoglie, quali le vengono offerti; e solo può penetrarli addentro, risolverli nei loro elementi e paragonarli insieme e combinarli in mille fogge per discoprirne nuove relazioni e farne applicazioni svariate. Essa scorge che quei veri, benchè da lei ritrovati ed appresi, non sono frutto delle sue viscere; giacchè non solo non dipendono dal suo volere, ma se le presentano siccome obbietti che dànno legge al subbietto contemplatore, e sovente gli sono opposti. Essa concepisce l'infinito, e nondimeno sente di essere finita; concepisce l'immutabile, e sente di essere mutabile; concepisce la causa, e sente di essere effetto. Il vero le si manifesta, ma dominandola; perchè, sebbene ravvisato in un essere bene spesso a lei inferiore, porta nondimeno l'impronta del sovrano Autore di cui è come chirografo; in quella guisa appunto che un cittadino abbattendosi per via in una scritta affissa ad un muro, legge in essa gli ordinamenti del Principe. Egli è che scopre e intende quei sensi e li mira vergati sopra un papiro; ma quei sensi una volta da lui compresi a sè lo sommettono con alto impero. E con ciò sia risposto al Bonnetty; veniamo ora al Ventura.

175. L'argomento prediletto del Ventura si è che la conoscenza propria dell'uomo è sempre vestita d'un sensibile, e questo sensibile convien che sia la parola. Così si avrà nell'atto della cognizione quasi un composto di spirito e di corpo; come un composto di spirito e di corpo è l'uomo.

L'argomento vacilla di troppo, sicchè per cadere bastagli un soffio. La parola è corpo dell'idea; ma è corpo assunto per arte, non unito per natura. Il corpo ossia il sensibile, che accompagna naturalmente l'idea in quanto propria dell'uomo, è il fantasma interiore. Noi a suo luogo ne vedremo la ragione, e dimostreremo come ciò è proprio della sola vita presente, in cui l'anima informa un organismo. Questo fantasma poi non dipende dalla parola, ma solo dalla percezione de'sensi. La parola è un corpo, che l'idea assume non

per sussistere ed operare al di dentro, quasi non potesse altrimenti: ma per apparire al di fuori ed entrare in commercio con altre idee, sussistenti in altre menti. Anzi, a dir meglio, questo corpo o questa veste, di cui abbisogna l'idea per uscire esternamente, non è la parola ma qualsivoglia segno sensibile, sia di voce sia di gesto. La parola è solamente la veste più adattata e più nobile, ed è il corpo più agile e più spedito. Finchè il Ventura non dimostra falsa questa teorica, il suo vantato argomento non prova nulla.

176. Finalmente per dire qualche cosa eziandio del Romano e del Rosmini, osservo che amendue si fondano nella stessa supposizione di credere lo spirito quasi inerte del tutto e passivo nella conoscenza. L'uomo, sia che porti fin dal suo nascere una cognizione indeterminata e confusa, sia che porti la sola facoltà di conoscere, ha bisogno di un eccitamento esterno per cominciare il lavoro delle sue conoscenze determinate. Quanto a ciò siamo in perfetto accordo cogli avversarii. Questo eccitamento o stimolo, essi soggiungono, per le conoscenze riguardanti le cose individuali e concrete, è l'obbietto stesso da noi percepito; ma per quelle riguardanti l'ordine astratto, debb'essere un segno artifiziale, un ammaestramento esterno. Qui comincia il dissenso. Io non veggo com'essi possano persuadersi che un segno arbitrario, qual è la parola, il quale di per sè non ha nessuna somiglianza o analogia coll'idea che dovrebbe produrre o eccitare nello spirito, valga a spiegare la prima origine di essa idea. Se tutta l'efficacia di sì fatto segno dipende dalla sua significazione, e la significazione in tanto lo informa a rispetto nostro, in quanto noi stessi ci siamo indotti a collegarlo con una determinata idea; chi non vede che questa determinata idea dovette sorgere o svegliarsi in noi la prima volta per altro mezzo diverso della parola? Pigliamo lo stesso esempio, che reca il Rosmini, cioè l'idea astratta di umanità. Egli dice: codesta idea non rappresenta un oggetto sussistente che possa tirare a sè la mente nostra e di sè occuparla. Com'ella adunque nascerà in noi? Qui entra la necessità d'un segno vicario dell'oggetto, e questo segno è la parola. — Ma di grazia onde avviene che quel segno sia per me vicario dell'oggetto? Perchè all'udirlo ne intendo il significato: e ne intendo il significato, perchè mi sono assuefatto a congiungerlo coll'idea di un dato oggetto. Ora come avrei io potuto la prima volta associare ad un suono per sè indifferente una determinata idea, se non avessi avuto di già possesso della medesima? Il libero rannodamento di esso a quel suono rese quel suono capace di significazione rispetto a me, e potea il mio spirito determinarsi a rannodarvela se

getto, che perde del tutto la sua prima significazione; esso diventa nomenclatura propria del medesimo. Così è accaduto verbigrazia alla voce *anima*; la quale adoperata in antico a significare il vento [1], e quinci trasportata a denotare eziandio il principio di vita e di senso; restò poi ristretta a questo per guisa, che sarebbe anzi metafora, e molto ardita, il volerla ridonare in qualche caso al suo uso primitivo.

Per contrario se un nome talmente si volge a significare un obbietto, che non abbandoni la sua prima significazione per rispetto ad un altro, da cui cominciò a prendersi; esso allora nell' usarsi in ordine al nuovo oggetto partecipa d'amendue i sensi, proprio e metaforico. Partecipa del metaforico, in quanto si attribuisce al nuovo oggetto per sola analogia che corre tra questo e il primo oggetto, a cui quella voce apparteneva in senso proprio; partecipa del proprio, in quanto si attribuisce al nuovo oggetto secondo un significato più largo a cui l'anzidetta voce venne estesa e che in rigore si verifica del medesimo. Ciò sembra essere avvenuto della voce lume o luce nel caso presente. Essa adoperata da prima nell'ordine della sola visione sensibile, e sol per metafora trasferita alla visione intelligibile, è venuta poscia talmente confermandosi nella nuova significazione, che non perdesse la prima. Onde in lei a rispetto dell'ordine intelligibile può cercarsi un doppio senso, cioè il metaforico ed il proprio; nel primo, si guarda la ragione di analogia o simiglianza, nel secondo un significato propriamente e direttamente inteso.

234. Questa dottrina è insegnata in modo assai esplicito da S. Tommaso nella sua Somma teologica; là dove chiede se il vocabolo luce si adoperi nel giro delle cose spirituali in senso proprio: *Utrum lux proprie in spiritualibus dicitur* [2]. E la ragione di muovere una tal quistione si è, perchè dall'una parte S. Agostino dice che Cristo si appella luce propriamente: *Cristus non sic dicitur lux, quo modo lapis*; *sed illud proprie, hoc figurative* [3]; dall'altra S. Ambrogio annovera la voce *splendore* tra quelle che metaforicamente si applicano a Dio [4]. S. Tommaso colla sua consueta limpidezza risolve la quistione così: Bisogna distinguere la prima imposizione del nome dall' uso che poi se ne fa, come nella voce visione, la quale adoperata da prima per la sola vista sensibile, è stata poi estesa fino

[1] *Impellunt animae lintea*, ORAZIO *Odarum* lib. I.
[2] *Summa th.* 1 p. q. 67, a I.
[3] *Super Genesim* ad litt. 4, c. 28.
[4] *De fide ad Gratianum* lib 2. Prol

alla conoscenza intelligibile, giusta quel testo dell' Evangelio: Beati i mondi di cuore, poichè essi vedranno Dio. Il simile è incontrato al vocabolo luce; il quale da principio fu istituito per significare ciò che produce manifestazione nel senso della vista, e poscia fu esteso a significare tutto ciò che produce manifestazione in qualsivoglia genere di conoscenza. Se dunque si prende il vocabolo *lume* secondo la sua prima imposizione, è adoperato metaforicamente nell' ordine spirituale; ma per opposito si adopera in senso proprio, se si prende secondo che nell' uso è stato esteso ad esprimere qualsivoglia manifestazione del vero [1].

235. Dunque, secondo il santo Dottore, oltre il senso metaforico, in cui la voce *lume* può applicarsi alle cose spirituali (tra le quali è certamente da annoverar l' intelletto), ci ha un senso proprio; e questo senso proprio è l' essere manifestativo in ordine alla conoscenza: *Quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem.* Quando dunque si cerca che cosa è in senso proprio il lume del nostro intelletto o della nostra ragione, secondo S. Tommaso; non altro si cerca, se non in che consiste secondo il santo Dottore ciò che è manifestativo del vero all' intelletto nostro o alla nostra ragione.

Questa considerazione è di sommo momento in questa materia. Stantechè alcuni, senza curarsi del senso proprio, così limpidamente espresso da S. Tommaso, volgonsi al senso metaforico, affine di trarne partito a vantaggio di qualche loro particolare sistema. Laonde si dànno a considerare l'ufficio della luce corporea per riguardo alla visione sensibile, e quindi pretendono inferire che le stesse parti debbono sott' ogni aspetto competere a ciò che si appella luce nell' ordine spirituale. Così convertono in principio di dimostrazione ciò che non può servire se non ad illustrare una verità già provata per altra via, e mostrano di non bene intendere che cosa

[1] « De aliquo nomine dupliciter convenit loqui. Uno modo secundum primam eius impositionem; alio modo secundum usum nominis. Sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus . . . et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Matthaei 5: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id, quod facit manifestationem in sensu visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud, quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur. » Luogo superiormente citato.

importi l'esser metafora. Imperocchè la metafora per ciò stesso che è traslazione d' una parola dal proprio significato ad un altro estraneo, in virtù di semplice analogia; richiede che alla cosa, a cui si trasporta il vocabolo, non debbano convenire tutti i caratteri che convengono all' altra, a cui il vocabolo si attribuisce in significazione propria. Altrimenti tra l' una e l' altra cosa passerebbe non analogia ma perfetta simiglianza, e però l' uso del vocabolo cesserebbe d' essere metaforico.

ARTICOLO II.

In che consiste per S. Tommaso il lume della nostra ragione.

236. Giusta il significato proprio del vocabolo lume, allorchè esso si adopera nell' ordine spirituale, può adattarsi sì fatto nome a tutto ciò che in qualsivoglia modo vale a manifestarci la verità: *Quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem.* Quindi luce è Cristo, che venne ad annunziare al mondo il regno de' cieli: *Ego sum lux;* luce sono gli Apostoli che ne bandirono dapertutto la lieta novella: *Vos estis lux mundi;* luce è l' abito della fede, che ci solleva ad assentire alle verità rivelate: *Ex lumine . . . quod est fides* [1]; luce è la virtù che conforta i Beati alla visione di Dio: *In lumine tuo videbimus lumen;* luce è l' ispirazione profetica: *Lumen propheticum dicitur, ex cuius receptione aliquis propheta constituitur* [2]; luce è l'oggetto che da noi s' intende: *Ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux* [3]; e luce da ultimo è perfino la parola, che manifesta ad altrui un concetto; nel qual senso Beatrice disse presso Dante:

Sicchè t' abbaglia il lume del mio detto [4].

237. Tutte queste cose, come ognun vede, ricevono l' appellazione di luce in proprio senso, atteso l' ordine che hanno al vero che manifestano. Ma restringendoci alla quistione che qui ci occupa, diciamo da prima che per lume della ragione può intendersi tanto la forza stessa intellettiva, massimamente presa in tutta la sua esten-

[1] S. Tommaso Quaestio *De fide* a. 1.
[2] Quaestio *De prophetia* a. 1.
[3] *Summa theol.* 1 p. q. 12, a. V.
[4] *Purgatorio* canto 33.

sione; quanto il mezzo, per cui si rende a lei noto l'oggetto: *Lumen intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum, vel etiam id quo aliquid fit nobis notum* [1]. Se si prende nel primo senso, la similitudine col lume corporale è meno spiccata; non apparendo bene la distinzione tra il lume e l'occhio, giacchè il vigore intellettuale non è diverso dalla facoltà stessa intellettiva presa in generale. Nè di questo difetto di piena rispondenza sarebbe da prendere meraviglia; giacchè la similitudine non è identità, e basta che essa corra da qualche lato. Più espressiva è la similitudine, quando si prende per lume intellettuale ciò, per cui si rende noto alla mente nostra l'oggetto. In tal caso si ha distinzione tra l'occhio, ossia la facoltà percettiva, ed il lume che a lei rischiara il percettibile.

238. Appigliandoci adunque a questo secondo senso, pare che lume della ragione possono in qualche modo dirsi i primi principii in ordine alle conseguenze, giacchè essi son mezzo per cui queste ci si rendono note; e lume della ragione possono dirsi altresì le idee a rispetto degli stessi primi principii, i quali ci si manifestano in virtù delle idee. Senonchè le idee quantunque primitive, che S. Tommaso appella sovente *primas conceptiones per se notas*, entrano anch'esse nel genere di manifestazioni a rispetto nostro, essendo per noi acquisite; e però hanno ancor esse mestieri di lume, sotto del quale a noi appariscano; giacchè tutto ciò che viene manifestato, viene manifestato in vigore di lume: *Omne quod manifestatur, sub lumine quodam manifestatur* [2]. Dunque bisogna scendere più intimamente nello spirito umano e trovar quivi un mezzo primo di manifestazione, che sia talmente lume per la conoscenza in generale, che esso stesso non abbia bisogno di altro lume.

239. Ora codesto lume per S. Tommaso è come una qualità o forma permanente del nostro spirito: *In intellectu humano lumen quoddam est, quasi qualitas vel forma permanens* [3]. Esso dee appartenere alla natura stessa dell'intelletto; perchè, quantunque Dio sia la prima luce che illumina tutte le intelligenze, siccome è la prima causa che muove tutti gli esseri nell'universo; tuttavia in quella guisa che somministra alle cause seconde naturali la virtù necessaria pei loro effetti, così dee comunicare all'ente ragionevole il lume necessario per lo scoprimento del vero. *Sicut in rebus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa*

[1] *Qq. Disp.* Quaestio *De cognitione scientiae angelicae* art. 1.
[2] S. Tommaso Quaestio *De prophetia* a. 1.
[3] Quaestio *De prophetia* a. 1.

agens prima et communis; *ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine*, *quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans*. [1]. Nel che l'intelletto si differenzia dall'occhio a rispetto del proprio sole. Imperocchè l'occhio dall'illustrazione del sole materiale non sortisce alcun lume a sè connaturato, per la cui virtù renda visibili a sè stesso gli oggetti; come accade della mente per la influenza del sole increato. Quindi è che la mente per conoscere non ha bisogno di un lume esterno, come per contrario ne ha bisogno la vista: *Oculus corporalis ex illustratione solis corporalis non consequitur lumen aliquod sibi naturale, per quod possit facere visibilia in actu; sicut consequitur mens ex illustratione solis increati: et ideo oculus indiget semper exteriori lumine*, *et non mens* [2]. Questo lume adunque benchè proceda in noi da Dio; nondimeno, considerato in sè stesso, è cosa creata ed appartenenza della mente nostra: *Mens humana illustrata est divinitus lumine naturali. Hoc lumen creatum est* [3]. Ciò peraltro non toglie che Dio debba dirsi operare in noi mediante un tal lume; perchè Dio è che in noi lo infonde e lo conserva e lo dirige alla propria azione: *In hoc ergo continuo Deus operatur in mente*, *quod in ipsa lumen naturale causat et ipsum dirigit. Et sic mens non sine operatione causae primae in suam operationem procedit* [4]. Anzi da questa continua influenza e direzione divina nella operazione propria di codesto lume, ne segue che la manifestazione del vero, prodotta in noi, sia da ascriversi più che a lui a Dio medesimo che lo maneggia; siccome appunto l'artificioso lavoro si ascrive più all'artefice che non all'arte e allo strumento, di cui l'artefice si vale nell'operare. *Hoc ipso quod Deus in nobis lumen naturale conservando causat et ipsum dirigit ad videndum*, *manifestum est quod perceptio veritatis sibi praecipue debet adscribi; sicut operatio artis magis adscribitur artifici*, *quam arti* [5].

240. Ma con qual nome si appella siffatto lume e in che consiste la sua azione? Ciò agevolmente può definirsi, ponendo mente all'ufficio che esso dee esercitare. Iddio lo ha infuso nella mente nostra qual veicolo del vero, che Egli naturalmente ci manifesta: *Quod aliquid per certitudinem sciatur*, *est ex lumine rationis divinitus interius indito*, *quo in nobis loquitur Deus* [6]. Ora nell'ordine naturale in che modo il vero fontalmente ci si manifesta?

[1] Quaestio *De Magistro* a. 1 ad 7.
[2] S. Tommaso Opusc. *Super Boëthium De Trinitate.*
[3] Ivi. — [4] Ivi. — [5] Ivi.
[6] S. Tommaso Quaestio *De Magistro* a. 1 ad 13.

Per l' apprensione dei primi intelligibili. Quinci procedono i primi giudizii della mente, ossia le prime verità per sè note; e da queste per applicazione e discorso si deducono tutte le inferenze, che sono proprie del raziocinio. Dunque il lume intellettuale innato non è altro se non quel principio, per opera del quale rilucono alla mente nostra i primi intelligibili. Ora siffatto principio, secondo che dimostrammo parlando dell' origine delle idee, non è altro se non una virtù spirituale dell' animo, chiamata da S. Tommaso intelletto agente: *Lux, in qua contemplamur veritatem, est intellectus agens* [1]; *Lux ista, qua mens nostra intelligit, est intellectus agens* [2]. Laonde il santo Dottore parlando degli obbietti sensati dice che essi si riferiscono all'intelletto possibile come i colori alla vista, ma all'intelletto agente come i colori alla luce: *Comparantur ad intellectum possibilem, ut colores ad visum; ad intellectum autem agentem, ut colores ad lucem* [3]. Imperocchè come i colori non sono percettibili dalla vista, se prima non vengono rischiarati ed attuati dalla luce; così gli obbietti appresi dal senso e riprodotti nella fantasia, non sono percettibili dall' intelletto possibile, se prima non vengono illustrati e fatti intelligibili dall' intelletto agente.

241. Quinci è facile dedurre che l' azione illuminatrice di codesto lume intellettuale non consiste in altro, se non nell' astrazione primitiva, per cui si fanno rilucere alla mente le quiddità o essenze, che nei sensati sono intelligibili soltanto in potenza. Ciò è espresso da S. Tommaso in innumerevoli luoghi, dei quali ci contenteremo allegare soltanto alcuni. «È proprio, egli dice, dell'intelletto agente l' illuminare, non un altro intelligente, ma gl' intelligibili in potenza in quanto *per astrazione* li fa intelligibili in atto [4]. » Ed altrove: «Bisogna ammettere oltre l' intelletto possibile l' intelletto agente, il quale riduca ad atto gl' intelligibili, che debbono muovere l' intelletto possibile. Il che esso fa per l' astrazione dalla materia e dalle condizioni materiali, che sono i principii individuanti [5]. » E così

[1] Quaestio *De Spirituali creatura* a. 10

[2] Ivi.

[3] *Summa th.* 1 p. q. 54, a. 4.

[4] « Intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu. » *Summa th.* 1 p. q. 54, a. 4 ad 2.

[5] « Oportet ponere praeter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus, quae sunt principia individuationis. » *Qq. Disp.* Quaestio *De anima* a. 4.

dovunque tocca questa materia, inculca la medesima cosa; dimostrando promiscuamente l'esistenza dell'intelletto agente e del lume della ragione dalla necessità di universaleggiare i sensibili, affin di renderli obbietto della nostra intelligenza, nè riponendo in altro codesta universalizzazione, se non nell'azione astrattiva della quiddità dagli elementi, che la singolareggiano nei concreti materiali.

ARTICOLO III.

Si discute un passo di S. Tommaso, obbiettato dai fautori dell' ente ideale.

242. Facciamoci ora ad esaminare un passo dell'Aquinate, di cui i difensori dell' ente ideale abusano per provare che, secondo lui, l' atto illuminativo avviene per l' applicazione dell' idea innata dell' ente ai fantasmi sensibili, e non per l' astrazione esercitata sopra i medesimi. Il passo, di cui si tratta, è il seguente: *Dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem: quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior; ita phantasmata virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrait autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus; in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus: secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur* [1]. Ecco, essi dicono, che secondo l' Angelico l' atto illuminativo si distingue dall' atto astrattivo: *Phantasmata illuminantur . . . . et iterum ab eis species intelligibiles abstrahuntur*. Ora in che altro può consistere cotesto atto illuminativo, previo all' astrattivo, se non in una sintesi, per cui al particolare percepito co' sensi si congiunga l' idea universalissima dell' ente, la quale viene per tal modo a specificarsi e determinarsi, e così renda poi possibile l' analisi, ossia la separazione delle idee specifiche e particolari, dai caratteri individuanti, proprii della sussistenza reale?

Questo comento al testo di S. Tommaso è per verità graziosissimo. Primieramente, ancorchè le parole del passo citato contenessero qualche ambiguità, non sarebbe al certo ragionevole voler da ...

[1] *Summa th.* 1 p. q. 85, a. 1 ad 4.

toglier norma per interpretare tutti gli altri, che sono chiarissimi; non essendo conforme a nessuna regola di buona ermeneutica derogare a una costante e cospicua serie di testimonianze per una sola che con esse non sembri a prima vista accordarsi. Ora S. Tommaso perpetuamente insegna che l'atto illuminativo della mente è per astrazione; e ci renderemmo noiosi se alle citazioni fattene finora volessimo aggiugnerne delle altre. L'aver egli dunque omesso qui di dare il nome d'illuminazione all'atto astrattivo, dandolo solamente a una previa influenza dell'intelletto agente sopra i fantasmi; richiede certamente una spiegazione; ma non già tale, che distrugga sopra codesto punto tutta la sua anteriore e posteriore dottrina.

In secondo luogo, qualunque spiegazione si voglia fare del passo allegato, non può giammai abbracciarsi quella degli avversarii, cioè che l'influenza previa all'astrazione sia l'applicazione dell'idea innata dell'ente ai fantasmi sensibili. Mercecchè in questo stesso articolo, in cui si trova il passo controverso, S. Tommaso insegna che l'idea universalissima dell'ente è da noi formata per astrazione; e niuno oserà di credere che l'angelico Dottore volesse contraddirsi sì turpemente insegnando che un'idea venisse formata per astrazione e fosse innata ad un tempo. Che poi S. Tommaso in questo medesimo articolo insegni che l'idea universalissima dell'ente è formata per astrazione, non può negarsi da chiunque legga attentamente la risposta alla seconda obbiezione [1]. In essa il S. Dottore annovera tre specie di quiddità che l'intelletto nostro può considerare nei sensibili. Alcune sono quelle, che prescindono dalla sola materia sensibile individuale; come la quiddità di uomo, che prescinde da questo o quel corpo umano determinato, ma non già dal corpo umano in generale. *Abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei... sed non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus*. Altre sono quelle, che prescindono da ogni materia sensibile, ma non già dalla materia intelligibile; cioè prescindono dalla ragione di corpo in quanto esso è subbietto di fisiche mutazioni, ma non in quanto si considera soltanto siccome esteso. Tali sono le figure e i numeri, che considera il matematico: *Quantitates (ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum) possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili*. Altre infine prescindono anche da questa materia intel-

[1] *Summa th.* 1 p. q. 85, a. 1 ad 2.

avvenimento, gli è forza recarlo novellamente in atto, e metterlo sott'occhio con tutte le circostanze che rivestironlo.

Egli è vero che l'arte mimica fa prodigii in questa materia; ma oltrechè sarebbe strano pretendere che ciascun uomo acquistasse la valentia e destrezza d'un esercitato istrione; non è da credere che quest'arte stessa fosse potuta arrivare alla perfezione, in che oggidì la veggiamo, senza l' ammaestramento per via della parola. E ciò dei semplici fatti materiali e concreti; per nulla dire de'concetti astratti, delle relazioni morali, degli esseri soprassensibili; i quali dovrebbero esprimersi per immagini che non hanno, e solo in virtù d'analogia e di lontane attinenze con cose che soggiacciono a'sensi. Ognun vede l'opera infinita e veramente inconsummabile che si richiederebbe a tal uopo, dove l'uomo fosse privo di favella.

183. L'opposto vuol dirsi del vocale discorso, il quale non richiedendo altro che l'uso della voce e dell'udito tra i favellanti, con la mutua intelligenza d'una medesima lingua, si stende a significare ogni cosa con somma distinzione e chiarezza. E di vero tutto ciò che l'uomo concepisce può agevolmente ridursi a tre capi: I, al subbietto principale, intorno a cui versa il pensiero, apprendendone la sostanza o le qualificazioni; II, all'esistere ed operare o patire del medesimo; III, alle varie circostanze e ai modi diversi che l'accompagnano, sia da sè sia nell'esistere ed operare o patire. Ora la prima di queste cose si manifesta col *nome*, la seconda col *verbo*, la terza con le altre parti del discorso grammaticale.

Il nome colle sue diverse specie di sostantivi ed aggettivi, di proprii e di comuni e simili; co'suoi diversi generi e numeri e segnacasi, non lascia nulla a desiderare per distintamente esprimere un individuo o una classe d'individui; un astratto od un concreto; una proprietà singolare o una dote comune; una sussistenza assoluta o una relazione e via discorrendo.

Il verbo poi, come significativo dell'essere e delle sue modificazioni, è immagine nitidissima del legame di due idee e quindi dell'essenza del giudizio. Esso con mirabile facilità ti significa non pure l'esistenza e lo stato del subbietto che opera o patisce, ma coniugato per tempi e per modi ti esprime e l'indivisibile presente e il passato e il futuro in tutti i gradi di avvicinamento o allontanamento da noi; e le maniere diverse o di semplice indicazione, o d'impero, o di desiderio, o di concessione, ond'è affetta e qualificata l'azione che si fa o che si riceve.

Proporzionatamente va tu ragionando delle altre parti del discorso, di cui pertrattano i grammatici, e che compiono ed integrano, per

così dire, la virtù manifestativa della parola. In virtù di quali altri segni non solo naturali ma ancora artificiali, si potrebbero esprimere tutte codeste cose, non dirò con quella rapidità e lucidezza che fa la parola, ma almeno in modo che non s'ingeneri equivoco? Per dir solo delle congiunzioni, con qual segno naturale potresti tu esprimere l'idea racchiusa nella particella condizionale *se*, o nell'avversativa *quantunque*?

Il perchè giustamente si dice che la parola fa nella società quell'ufficio, che fa la moneta nel commercio. Come la moneta rappresenta tutti i valori, così la parola rappresenta tutti i concetti. Come quella è uno strumento universale di cambio, così questa è uno strumento universale d'intellettiva comunicazione. Come quella serve al traffico delle merci, così questa serve alla diffusione delle idee. Onde conseguita che come il commercio non potrebbe se non imperfettissimamente e con somma difficoltà praticarsi, senza l'uso della moneta; così l'umana società non potrebbe se non imperfettissimamente e con somma difficoltà conseguirsi e ritenersi, senza l'uso della parola.

Non è pertanto meraviglia se Iddio, quando volle costringere il genere umano a separarsi per dare origine a genti diverse e popolare la terra, adoperò qual efficacissimo mezzo la confusion delle lingue, non essendo possibile che rimanessero a convivere tra di loro persone, cui più non era mezzo di scambievole socievolezza l'idioma. Di qui ancora veggiamo che come più si stringono le relazioni sociali, spariscono e si cancellano le differenze di lingua. Onde la Cattolica Chiesa, la quale tende a far di tutti i popoli una sola famiglia, parla a tutti per quanto è possibile uno stesso linguaggio, il quale in tempi di fede trapassò eziandio nelle trattazioni scientifiche e letterarie. E sebbene ella comporti eziandio nella celebrazione de'sacri misteri e nella dispensazione de'Sacramenti la varietà, secondo i diversi riti, di alcune lingue madri ed antichissime, adoperate fin dai primi tempi del Cristianesimo; tuttavolta ne vieta il disgregamento per intrusione di dialetti moderni, e quelle stesse informa di unità mediante la comunicazione almeno de'Vescovi e de'Prelati col supremo Gerarca in una sola ed identica lingua. Per contrario il Protestantesimo, di natura sua dissolvente e separativo, come nell'idea e nell'affetto, così ancora nella favella, mira a distruggere ogni unità; e rinnovando la confusione babelica, dovunque ha posto il piede, ha moltiplicate le lingue non pure nei libri e nelle accademie, ma ancora nella ecclesiastica liturgia.

per loro stessi ed acquistano un valore; che altrimenti non avrebbero. Imperocchè essi diventano abili a ricevere l'astrazione, in quanto sotto l'influenza dell'intelletto agente diventano capaci di determinare l'intelletto possibile alla percezione della sola quiddità dell'oggetto concreto che rappresentano. E la ragione si è perchè ogni potenza inferiore si affina e nobilita per l'unione colla superiore. Ciò si verifica di tutta la parte sensitiva, e in modo speciale della fantasia, che è la potenza più alta tra le sensibili e lo strumento più prossimo dell'intelletto. Di che nasce che i fantasmi, i quali di per sè non sarebbero atti a potersene astrarre gl'intelligibili, nell'uomo rivestono una tale attitudine; ma ciò non per sintesi che con essi si faccia d'alcuna idea (il che è alienissimo dalla dottrina dell'Aquinate), bensì per l'efficacia maggiore che essi sortiscono in virtù della loro unione coll'intelletto.

E questa elevazione della parte sensitiva, ed in ispecie della fantasia, nell'uomo per la congiunzione coll'intellettiva, è insegnata da S. Tommaso in altri luoghi ancora; tra i quali basterà citare il seguente. Per ispiegare come le forze della natura inorganica vengono nel vivente corporeo elevate in virtù del principio vitale, che a sè le subordina, egli dice così: « L'azione che sorge dalla potenza propria di un grado generico di essere, in un ente, che come specie è contenuto sotto quel genere, riceve una modificazione in virtù dei principii proprii di quell'ente; siccome appunto l'azione che è propria della natura animale, (*il sentire*) si eseguisce nell'uomo in modo acconcio ai principii specifici del medesimo. Onde l'uomo ha più perfetto l'atto della virtù immaginativa (*il fantasma*), che non i bruti animali; val quanto dire che egli ha un tal atto, secondochè compete alla sua attività razionale [1]. »

244. Codesta maggior perfezione, che i fantasmi hanno nell'uomo per esser essi congiunti, nell'identità dell'anima umana, all'intelletto agente, costituisce in loro una specie d'illustrazione, diciam così, radicale; in quanto in virtù di tale unione essi diventano abili a potersene astrarre le specie intelligibili; e questo avviene perchè, come più sopra è detto, la parte sensitiva pel connubio colla intellettiva vien resa più nobile e più attuosa. Importa poi po-

[1] « Actio, quae fit virtute naturae communis per aliquod sub naturae communi contentum, aliquem modum accipit ex propriis illius principiis; sicut actio, quae debetur naturae animalis, fit in homine secundum quod competit principiis speciei humanae. Unde et homo perfectius habet actum virtutis imaginativae, quam alia animalia, secundum quod competit eius rationalitati. » *Qq. Dis.* Quaestio *De potentia generativa* art. 2.

co, che S. Tommaso nell' allegato passo dia solo a codesta elevazione del fantasma il nome d'illustrazione e non lo dia altresì all'atto formalmente astrattivo; perciocchè avendo egli dato un tal nome anche a questo in innumerevoli luoghi, non può il costante suo modo di parlare venir distrutto o menomato da una semplice omissione, quando il suo pensiero è abbastanza manifesto. Nel rimamente che il vocabolo d' illustrazione, dato a quella prima influenza, non si toglie alla seconda, è chiaramente espresso da S. Tommaso con quella parola *iterum*, di bel nuovo; la quale non avrebbe senso, se l' *abstrahuntur*, che egli soggiunge, non importasse anch' esso una nuova e più formale illustrazione del fantasma.

In somma, per conchiudere il tutto in poco, la dottrina insegnata qui da S. Tommaso, e questa: L' intelletto agente influisce doppiamente nel fantasma. Un modo è per la sola sua unione col medesimo nell' identità dell' anima; e questa è già una specie di illustrazione, perchè per ciò solo il fantasma è reso abile a potersene astrarre gli intelligibili. L' altro modo è per una vera azione sopra del medesimo, e questa è l' astrazione formale, a cui il santo Dottore costantemente riduce l' atto illustrativo dei fantasmi: *Intellectus agentis est illuminare intelligibilia in potentia* (i fantasmi resi abili all' astrazione per la loro unione coll' intelletto) *in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu* [1]. In altri termini: illuminare nelle cose spirituali significa manifestare l' oggetto. Ora l' intelletto agente manifesta all' intelletto possibile l' oggetto per astrazione esercitata sopra i fantasmi. Dunque quest' astrazione è vera illustrazione. Ma essa può prendersi o in radice o formalmente. Si prende in radice, in quanto si considera in attitudine ossia potenzialmente; e questa illustrazione è fatta nel fantasma per la semplice unione del medesimo colla virtù dell' intelletto agente nella stessa anima dell' uomo. Si prende poi formalmente, in quanto si considera l' azione che l' intelletto agente esercita di fatto allorchè attualmente astrae dal fantasma gl' intelligibili, nel modo che spiegammo nel capo precedente.

[1] Luogo sopra citato.

ARTICOLO IV.

Il potersi avere l' intelligibile per astrazione si applica in modo particolare all' idea dell' ente.

245. Ma per confutare più pienamente gli avversarii, è bene mostrare in particolare come l' idea stessa dell' ente può ottimamente aversi per astrazione ; giacchè intorno ad essa si aggira la difficoltà principale. E a far ciò voglio valermi dei principii medesimi del Rosmini: ai dettati del quale i suoi discepoli non oseranno certamente di contraddire. L' illustre filosofo adunque, volendo nella sua psicologia sciogliere una obbiezione fatta contro l'identità dell'uomo, che sente insieme ed intende , dice così : « Conviene osservare che in ogni sentito v' ha un' entità : perocchè ogni atto qualsiasi è un' entità. Ma nell' entità sentita manca affatto la luce intelligibile, manca la conoscibilità, come si vede dal fatto, giacchè la parola *entità sentita* non è la *entità intesa ;* sicchè il dirsi *sentita* piuttosto che *intesa* è lo stesso che escludere dal sentimento la conoscibilità. All' incontro l' intelligente ha per suo soggetto *l' entità intesa,* poichè il principio intelligente non fa altro che intendere , ed ogni cosa ch' egli intende è necessariamente entità. Dunque il termine del principio senziente e il termine del principio intelligente è ugualmente *entità.* Vi è dunque ne' loro termini un' identificazione [1]. »

Lasciando indietro di esaminare il valore di questa risposta, prendo da essa una confessione di sommo momento ed è che nel sentito vi è l' entità , ed appunto perchè vi è l' entità , ne segue che vi sia identificazione tra il termine del sentire e dell' intendere. Posta una tal confessione , io dico : se nel sentito vi è l' entità , chi vieta che l' intelletto la percepisca e così acquisti l' idea dell' ente , senza bisogno di supporla innata ? Finchè si negava che il termine della sensazione sia un ente , benchè concreto ; e quindi , se non colle parole, almeno col fatto si stabiliva che noi sentissimo ciò che non è, ossia che non sentissimo (giacchè il sentir nulla e non sentire, equivalgono) ; io veggo bene che non era possibile convincere gli avversarii di potersi l' idea di ente astrarre dai sensati, non potendosi da niuna cosa astrarre ciò che in essa in nessun modo si contiene. Ma ora che viene riconosciuto che *in ogni sentito v' ha un' entità* , e se ne apporta eziandio la prova , *perchè ogni atto qualsiasi è un' en-*

[1] *Psicologia* vol. 1, lib. 2 , c. V , a. V , pag. 103.

tità; io non veggo più ragione per cui si debba negare all'intelletto la facoltà di ravvisare nel sentito ciò che nel sentito veramente si trova. Non è forse l'intelletto facoltà ancor esso percettiva del proprio obbietto? Non è ancor esso occhio dell'anima, in senso spirituale, e però abile a vedere l'obbietto, come prima l'obbietto se gli presenti? O non sarà presente l'obbietto, quando esso è già nel sentito, cioè è già nel termine d'una sensazione, che si trova nella stessa anima a cui l'intelletto appartiene? Se io odo il suono d'un campanello, mi volgo subito a quella parte d'onde il suono si spicca; e se il campanello è a giusta distanza, io lo veggo cogli occhi, mentre coll'orecchio ne odo il tintinnio. Onde ciò? Perchè realmente il colore si trova in quello stesso subbietto che è sonoro, ed io sono dotato della virtù visiva. Del pari, poichè l'entità si trova nel sentito ed io sono dotato di intelletto, cioè di facoltà abile a percepirla; chi vieta che io scosso dalla sensazione, non vegga coll'intelletto ciò che in essa di fatto si trova e che all'intelletto corrisponde siccome obbietto?

246. Dirai: l'obbietto è presente all'intelletto, ma nondimeno l'intelletto non può vederlo, perchè manca la luce che glielo renda visibile. Perciò il Rosmini non ha detto solamente che in ogni sentito vi ha un'entità, ma ha soggiunto subito che nell'*entità sentita manca affatto la luce intelligibile*. Fino a tanto che questa luce non viene, l'entità benchè contenuta nel sentito, non può essere appresa dall'intelletto.

Ottimamente; nè io pretendo più oltre. La quistione dunque si riduce non più a cercar l'ente, il quale già si è trovato nel sentimento; ma bensì a cercare il lume che dee illustrarlo, e che lo renda cospicuo all'intelletto, in altri termini, che da sentito lo tramuti in intelligibile. Ora domandiamo allo stesso Rosmini qual sia codesto lume illustrativo del sentito, o meglio del fantasma, giacchè mediante la fantasia il sentito si appresenta all'intelletto, e il fantasma non è altro che il sentito stesso riprodotto e reso stabile nella immaginativa.

Nel secondo volume del suo *Nuovo Saggio* il Rosmini dice così: « Che significa in senso proprio questa espressione metaforica *illustrari phantasmata*? Credo di non errare pigliandola, come ho accennato, per ciò che corrisponde alla *universalizzazione*, che è l'operazione colla quale all'occasione de' fantasmi si formano le idee e s'intendono le cose sensibili [1]. » Dunque pel Rosmini l'illustrazio-

[1] *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* vol. 2, sezione V, parte 2, c. 3, art. 2, Osservaz. I. *Nota*.

ne, che si richiede; non è altro che l'universalizzazione. Vero è che egli pretende poi che codesta universalizzazione si faccia in virtù dell'applicazione dell'idea innata dell'ente ai fantasmi; il che egli chiama sintesi primitiva. Ma è vero altresì che chi vuol provare dai principii stessi dell'avversario il contrario della dottrina di lui, può benissimo prendere dal medesimo quelle sole affermazioni, di cui abbisogna, lasciando indietro le altre che non fanno allo scopo. Anzi così è tenuto di fare; altrimenti se prendesse tutto, non confuterebbe più l'avversario ma ripeterebbe la sua dottrina. In ispecie poi io posso e debbo lasciar da parte questo punto dell'idea innata dell'ente, giacchè sopra di esso cade la controversia; e sarebbe curioso il pretendere che dovendosi convenire coll'avversario sopra certi punti (il che è necessario in ogni disputa), si convenga da prima sopra quello stesso, intorno a cui versa la lite. Torniamo dunque al proposito.

Dal Rosmini abbiamo queste tre confessioni. I, che nel sentito, o, che torna al medesimo, nel fantasma, ci è l'entità; II, che il sentito, ossia il fantasma, per essere inteso ha bisogno di venire illustrato; III, che questa illustrazione in senso proprio consiste nella universalizzazione.

247. Or che si richiede ad universalizzare il fantasma? Non altro che una virtù astrattiva; per la quale l'entità contenuta nel sentito si svincoli dai caratteri individuali, che la rendono concreta, e si concepisca come entità e nulla più. L'entità così concepita, cioè quanto alla sua pura essenza, prescindendo dal concreto particolare in cui essa si singolareggia, costituisce l'entità in universale [1]. *Hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus: considerare scilicet naturam speciei, absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur* [2]. Quest'astrazione adunque, che esercita l'intelletto sul sentito per universaleggiare la entità in esso contenuta e rendersela intelligibile, è appunto la illustrazione che si richiede. Dunque la luce, necessaria ad illustrare il fantasma; non è altra che la virtù astrattiva. In breve, nel sentito si trova l'entità; la quale per apparire all'intelletto non ha mestieri, se non d'essere illustrata. Quest'illustrazione non è altro che l'universalizzazione. L'universalizzazione

[1] Come ognun vede qui parliamo dell'universale diretto non del riflesso, che si forma poi per comparazione ai diversi particolari. Si riscontri il capo secondo di questo libro.

[2] S. Tommaso *Summa Theol.* 1 p. q. 85, a. 1 ad 1.

si ha per la semplice astrazione. Per l'astrazione non si richiede che la virtù astrattiva. Dunque acciocchè l' entità contenuta nel sentito apparisca all' intelletto , non ci è bisogno di riconoscere in noi , se non una virtù astrattiva.

Quale di queste proposizioni gli avversarii vorranno negare? La prima no ; perchè ella è ammessa dal Rosmini , e dee ammettersi necessariamente da chiunque non voglia dire che noi sentiamo il nulla; giacchè , non dandosi mezzo tra il nulla e l' essere, se il sentito non è nulla , convien dire che è un' entità. La seconda neppure ; giacchè anch' essa è consentita dal Rosmini , il quale ci dice in moltissimi luoghi che cercar l' origine delle idee suona il medesimo che cercar l' origine dei concetti universali; e nel passo citato espressamente afferma che l' universalizzazione è l' atto per cui all' occasione de' fantasmi si formano le idee. Per fuggir dunque l'illazione, che già incalza, non resta se non negare la terza o la quarta proposizione. Ma nè l' uno nè l' altro può farsi. E di vero che l' universalizzazione si abbia , nella conoscenza diretta , per semplice astrazione fu largamente dimostrato nel secondo capo di questo libro , trattando dell'intelligibile. Che poi l'astrazione non richieda da parte dell' anima, se non la virtù astrattiva ; è tanto innegabile, quanto è innegabile che l' operazione non richiede da parte del subbietto operante , se non la virtù operativa. Certamente la potenza si conosce dall' atto; e per ordine all' atto si definisce e si denomina.

Ripiglierà alcuno : Ma l' intelletto per esercitare l' astrazione sopra il sentito , dovrebbe prima percepirlo , ossia averne l' idea ; ed eccoci in un circolo vizioso.

Rispondo : Quest' obbiezione è simile a chi dicesse che per accostare la lucerna ad un quadro per vedervi che oggetto vi è rappresentato, bisogna prima aver veduto quel medesimo oggetto.

Soggiungerai : Ma almeno chi accosta la lucerna , bisogna che sappia essere quivi il quadro rappresentativo d' un oggetto. Il medesimo vuol dirsi dell' intelletto nel caso nostro.

Rispondo negando la parità dell' esempio. Chi accosta la lucerna, in tanto dee prima saper l' esistenza del quadro, in quanto si muove a quell' atto per deliberazione di volontà. Ma se mentre egli ha la lucerna accesa in mano, il quadro venisse a pararglisi innanzi tutto da sè o recatovi da un altro, egli senza che prima ne sapesse nulla verrebbe ad illuminarlo ad un tempo e percepirlo. Il simigliante dicasi nel caso nostro. L' intelletto si volge al fantasma non per elezione di volontà, ma per determinazione di natura. L'obbietto se gli fa presente da sè in virtù della sensazione , la quale cer-

tamente appartiene allo stesso uomo a cui appartiene la virtù astrattiva. Nel che voglio valermi ancora una volta delle parole del Rosmini. Questo filosofo trovandosi incalzato da consimile obbiezione, a cagione della sua sintesi primitiva, per la quale l'animo nostro dovrebbe applicare l'idea innata dell'ente al sentito che ancora non conosce; risponde in questa forma: « *L'universalizzazione* o *sintesi primitiva* non è deliberata: poichè è fatta o certo almeno aiutata dalla stessa natura, che ha messo in me un intendimento vigilante quasi come occhio sbarrato a vedere tutto ciò che se gli fa dinanzi, un intendimento che vede necessariamente l'ente. E però non è guari difficile ad intendere che date le sensazioni, l'operazione della sintesi primitiva si faccia dall'anima spontaneamente: perciocchè l'anima nostra rispetto a questa operazione è già attiva, e già in moto per la sua propria virtù [1] ». La stessa risposta do io. L'universalizzazione diretta o analisi primitiva non è deliberata; poichè è fatta dalla natura in virtù della forza astrattiva, di cui è dotata la mente nostra. L'intelletto è di per sè in noi sempre desto; è come l'occhio sbarrato a vedere tutto ciò che se gli para dinanzi ed è naturato a vederlo secondo l'indole sua, cioè in quanto all'essere che ivi si acchiude. E poichè l'essere, in quanto è contenuto nel sentito, è individuato e concreto; quindi è che l'intelletto, il quale dee certamente avere in sè quanto è richiesto a pensare, nel volgersi all'obbietto esercita sopra di esso la sua virtù astrattiva, sciogliendo l'essenza, quivi contenuta, dai caratteri materiali che la circoscrivono. Onde S. Tommaso paragona l'intelletto nostro all'occhio di quegli animali che veggono nelle tenebre, diffondendo da loro stessi sull'oggetto la luce fosforica di cui sono dotati [2].

[1] *Nuovo Saggio* vol. 2, sez. V, parte 2, c. 4, a. 2, pag. 91.

[2] « Oportet esse in nobis aliquod principium formale quo recipiamus intelligibilia, et aliud quo abstrahimus ea. Et huiusmodi principia nominantur intellectus possibilis et agens. Uterque igitur eorum est aliquid in nobis. Non autem sufficit ad hoc quod actio intellectus agentis, quae est abstrahere intelligibilia, conveniat nobis per ipsa phantasmata, quae sunt in nobis illustrata ab ipso intellectu agente. Unumquodque enim artificiatum consequitur actionem artificis, cum tamen intellectus agens comparetur ad phantasmata illustrata sicut ad artificiata. Non est autem difficile considerare qualiter in eadem substantia animae utrumque possit inveniri, scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens qui facit ea intelligibilia in actu. Non enim est impossibile aliquid esse in potentia respectu alicuius, et in actu respectu eiusdem, secundum diversa. Si ergo consideremus ipsa phantasmata per respectum ad animam humanam, inveniuntur quantum ad aliquid esse in potentia, scilicet in quantum non sunt ab individuantibus condi-

248. Questa risposta, come si vede, è data a difesa della dottrina di S. Tommaso; il quale insegna che, posta la sensazione, la prima cosa, che si percepisce dall' intelletto, si è l' essenza o quiddità dell' oggetto. Ma niun uopo ce ne sarebbe nella sentenza di quei Scolastici; i quali sostengono che l' intelletto, nel volgersi al fantasma, apprende primieramente il fantasma stesso. Imperocchè, secondo costoro, il primo atto che sorge nella parte intellettiva dopo la sensazione si è la coscienza ossia consapevolezza di essa sensazione, in virtù della quale si apprende dall' intelletto il sentito stesso particolare che ne è l' oggetto. Quindi sopravviene l'atto astrattivo dell' essenza dell' obbietto sentito dalle condizioni individuali che lo determinano. In questa sentenza resta sempre che la virtù astrattiva è quella che col suo esercizio rivela all' intelletto il proprio oggetto, che è l' essenza o quiddità delle cose; e nondimeno quell' atto si compie intorno a un oggetto già appreso dalla mente per riflessione sopra il fantasma e la percezion sensitiva. Onde l' obbiezione fin qui discussa non ha luogo contro siffatta sentenza, secondo la quale dovrebbe rispondersi distinguendo in questo modo. L' intelletto per esercitare la astrazione sopra il sentito, dovrebbe prima percepirlo con atto diretto di conoscenza, *nego;* con atto riflesso, mercè della previa sensazione, di cui tosto acquista coscienza, *concedo.* Nè gioverebbe l' insistere che l' obbietto dell' intelletto nostro non può essere il particolare, qual certamente è il sensato, ma debb' essere l' universale; perciocchè anche a tale istanza si risponderebbe con una distinzione: dicendo che questo vale per la cognizione diretta, in cui l' oggetto si percepisce per idea sua propria, ma non vale per la conosceaza riflessa, in cui l' oggetto si per-

tionibus abstracta, abstrahibilia tamen, quantum vero ad aliquid inveniuntur esse in actu respectu animae, in quantum scilicet sunt similitudines determinatarum rerum. Est ergo in anima nostra invenire potentialitatem respectu phantasmatum, secundum quod sunt repraesentativa determinatarum rerum, et hoc pertinet ad intellectum possibilem, qui quantum est de se est in potentia ad omnia intelligibilia, sed determinatur ad hoc vel aliud per species a phantasmatibus abstractas. Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam, immaterialem, quae ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit. Et hoc pertinet ad intellectam agentem, ut intellectus sit agens quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo. Unde philophus dicit quod intellectus agens est ut habitus quidam et lumen. Et in Ps. 4, dicitur: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Et huiusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videntibus de nocte, quarum pupillae sunt in potentia ad omnes colores, in quantum nullum colorem habent determinatum in actu, sed per quamdam lucem insitam faciunt quodammodo colores visibiles actu. » *Qq. Disp.* Quaestio *De Anima*, art. V.

cepisce per la coscienza che si ha di un atto, da cui esso è stato già appreso.

ARTICOLO V.

Si risponde a coloro, i quali vorrebbero che secondo S. Tommaso il lume della ragione sia l' idea innata dell' ente.

249. A compimento di questa trattazione ci conviene rispondere ai seguaci del sistema rosminiano; i quali a tutt' uomo si adoprano per tirar S. Tommaso dalla loro parte, dimostrando che il lume innato della ragione, da lui stabilito, non sia altro che la idea dell' ente. Ciò è stato massimamente tentato da uno Scrittore anonimo, il quale in un opuscolo, intitolato: *La luce dell' occhio corporeo e quella dell' intelletto*, ha proposto con molto acume il più ed il meglio che potea dirsi a sostegno di tale opinione [1]. A me dunque basterà confutar questo scritto, per abbattere in un sol colpo tutte le ragioni degli avversarii.

L' Anonimo stabilisce l' assunto suo principale colle seguenti parole: « Che cosa è questa luce che ci risplende congenita e inestinguibile e per essenza ci fa intelligenti? Secondo l' Angelico, che ci siam scelti a guida e maestro, questa luce è l' *ente comune*, l' ente cioè come tale e nulla più [2] ». Da quello che noi abbiamo esposto nel secondo articolo di questo capo, il lettore è già in grado di ravvisare da sè medesimo quanto questa affermazione sia lontana dal vero. Nondimeno io lo dimostrerò novamente stabilendo la proposizione contraddittoria a quella dell' Anonimo, cioè che *la luce a noi congenita, la quale si appella lume della ragione non è, secondo l' Angelico, l' ente comune.* Esaminerò prima le prove dell' Anonimo e poscia recherò le mie.

250. L' Anonimo piglia le mosse da questo principio: Il lume dell' intelletto o della ragione, per S. Tommaso, è l' intelletto agente [3]. Noi avremmo amato che avesse aggiunta questa limitazione: *fontalmente;* perchè ci sembra che, secondo S. Tommaso, il lume della ragione in noi sia tutta la virtù intellettuale in quanto manifestatrice del vero: *Virtus intellectualis creaturae lumen quoddam*

[1] *La luce dell' occhio corporeo e quella dell' intelletto.* Parallelo osservato da F. P. V. Venezia 1857.

[2] Pag. 13.

[3] *Questo lume dell' intelletto o della ragione è detto con Aristotile da san Tommaso intelletto agente.* Pag. 5.

intelligibile dicitur [1]. Di che segue che anche le idee e i principii possano dirsi lume a rispetto delle illazioni; e in generale possa dirsi lume tuttociò che nell'intelletto è causa di manifestazione del vero. *Lumen secundum quod ad intellectum pertinet, nihil aliud est quam quaedam manifestatio veritatis* [2]. Ma per non deviare dalla quistione, si abbia pure l'Anonimo come conceduto per ora assolutamente quel suo principio.

Ciò posto, allora solamente egli proverà che, secondo S. Tommaso, il lume della ragione è l'*ente comune* quando proverà che, secondo S. Tommaso, l'*ente comune* è l'intelletto agente. Egli stante la sua confessione che per S. Tommaso il lume della ragione è l'intelletto agente, deve istituire questo raziocinio:

Per S. Tommaso il lume della ragione è l'intelletto agente;

Ma per S. Tommaso l'intelletto agente è l'ente comune;

Dunque per S. Tommaso il lume della ragione è l'ente comune.

Come ognun vede, tutta l'opera di questo sillogismo sta per l'Anonimo nel provar la *minore;* giacchè la *maggiore* gli è stata già da me conceduta. Vediamo dunque com'egli la dimostra.

Le prove sono da lui arrecate nel capo quarto, che comincia alla pagina tredicesima, e sono le seguenti.

In prima apporta alcuni testi di S. Tommaso, i quali dicono che l'obbietto dell'intelletto è l'ente comune, e che l'intelletto non concepisce nessuna cosa, se non sotto ragione di ente: *Obiectum intellectus est ens vel verum commune* [3]; *Intellectus respicit suum obiectum, secundum communem rationem entis* [4]; *Intellectus est apprehensivus entis et veri universalis* [5]; *Primum principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus* [6]. Or tutti questi testi che cosa provano? Che l'intelletto ha per obbietto l'ente comune, il primo principio formale di tutto ciò che è, il vero universale. Benissimo. Ma ricordiamoci che l'Anonimo non dee provar questo; bensì dee provare che l'intelletto agente per S. Tommaso è l'ente comune.

L'Anonimo aggiunge che l'ente comune, secondo l'Angelico, non ha determinazione, ed in conferma ne cita un testo, tolto dalla

[1] *Summa Theol.* 1. p. q. 12, art. 2.
[2] Ivi q. 106, a. 1.
[3] *Summa Theol.* 1 p. q. 55, art. 1.
[4] Ivi q. 79, a. 7.
[5] Ivi q. 82, a. 4.
[6] *Summa Theol.* 1, 2; q. 9, a. 1.

prima parte della Somma teologica nella quistione terza al quarto articolo. Quindi ripiglia: *Ma tale è appunto l' ente ideale.*

Qui comincia a intorbidarsi il discorso. Imperocchè, se s' intende che l'ente comune di S. Tommaso conviene coll'ente ideale quanto ai soli caratteri testè mentovati, la cosa va; ma se s'intende che conviene con esso quanto a tutti gli altri caratteri che i suoi fautori gli attribuiscono, la cosa non va, perchè è una conseguenza non racchiusa nelle premesse. L' Anonimo procede oltre colle sue deduzioni e dice « Dunque è vero, secondo l' Angelico, che questo ente è l' oggetto proprio e perpetuo, e il vero formale principio dell' intelletto. Ma formale principio, la *forma* cioè *costitutiva* dell' intelletto, è il *lume della ragione.* Dunque l' ente in universale è questo lume [1] ».

Come ognun vede, l' Anonimo corre troppo; ed è questo il vizio di tutti i suoi ragionamenti, dedurre illazioni più estese delle premesse. I testi allegati non gli davano altro diritto, se non d' inferire che l'ente comune è, per S. Tommaso, l'oggetto *proprio* dell' intelletto. Come dunque inferisce egli di più che, secondo il S. Dottore, l' ente è l' oggetto anche *perpetuo* di esso intelletto? Per inferire ciò, egli avrebbe dovuto arrecare altri testi di san Tommaso, che non arreca; nè può arrecare, perchè non sono. Più tosto nelle opere dell' Angelico si trovano di molti passi, che dicono anzi il contrario, cioè che la mente non pensa sempre. Di che è facile ad inferire che nè l'ente comune nè altra cosa può essere il suo oggetto *perpetuo.* Quanto poi al dirsi l' ente principio formale dell' intelletto, è da osservare che l' obbietto, per ciò stesso che specifica l' atto, si riduce al genere di causa formale: *Obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis* [2] ; e sotto un tale rispetto può chiamarsi *forma estrinseca*, non già *intrinseca*, di esso atto; riserbandosi il nome di forma intrinseca all' entità costitutrice del medesimo. Ma ciò non ha che fare colla presente quistione. Imperocchè qui non si tratta di vedere se, giusta S. Tommaso, l'ente, per essere obbietto dell' intelletto, possa dirsi in qualche senso sua forma; ma si tratta di vedere se l' ente sia appunto quella forma che S. Tommaso chiama intelletto agente. Per persuadere questa seconda cosa, l' Anonimo avrebbe dovuto dimostrare che S. Tommaso per intelletto agente intende un principio formale obbiettivo

[1] Pag. 15.
[2] S. TOMMASO *Summa Theol.* 1 2 q. 9 a. 3.

dell' intelletto, non già un principio formale subbiettivo cioè una virtù e potenza dell'anima.

L'altra prova dell'Anonimo si è che, secondo S. Tommaso, l'ente è il primo intelligibile a rispetto nostro; e che sopra di esso è fondato il principio di contraddizione, il quale è base di tutti gli altri principii. Onde porta un testo di S. Tommaso, col quale si dice che essendo la conoscenza dei primi principii una azione che necessariamente segue dall' essenza di uomo, conviene che tutti gli uomini abbiano in loro la virtù che è principio di tale azione, e questa virtù essere l' intelletto agente. *Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute, quae est principium huius actionis, et haec est virtus intellectus agentis* [1]. Di qui l'Anonimo inferisce che dunque per S. Tommaso l' intelletto agente è l' ente comune. Ma chiaro è che il contrario piuttosto dovea inferirsi. Imperciocchè se l' ente è il primo intelligibile, e S. Tommaso dice che la virtù comune a tutti gli uomini è il principio, ossia la causa dell' azione per cui si conoscono i primi intelligibili; non si può identificare quella virtù coll' ente senza confondere il principio col termine. Lo stesso dicasi degli altri testi che l'Anonimo arreca [2]; nei quali S. Tommaso sempre afferma che per l' intelletto agente si conoscono i primi principii e i primi intelligibili; non già che esso stesso sia un primo principio o un primo intelligibile. Ora questa seconda cosa sarebbesi dovuta affermare dal S. Dottore, se egli avesse opinato che l' intelletto agente fosse l' ente comune.

L' ultima prova, che l' Anonimo arreca si è che, secondo san Tommaso, il lume dell' intelletto è sempre una verità. Dunque, soggiunge, per lui l' intelletto agente, che è appunto quel lume, è una verità; e una verità universalissima, cioè l' idea dell' ente.

Rispondiamo. In primo luogo i testi che l' A. apporta non dicono che il lume è una verità, ma dicono solo che è una manifestazione della verità; o meglio, nel senso di San Tommaso, espresso in mille luoghi, è una virtù manifestativa della verità. In secondo luogo, concediamo che una verità può dirsi, e si dice talvolta da S. Tommaso, lume per rispetto ad altre verità che da essa si derivino. Onde l' idea dell' ente può dirsi lume a rispetto del principio di contraddizione, e il principio di contraddizione lume a rispetto degli altri principii, e gli altri principii lume a rispetto delle illazioni. Ma ciò non

[1] *Summa Theol.* I p. q. 79, a. 5.
[2] Pag. 16.

prova che l'idea dell'ente sia l'intelletto agente; perchè sebben possa dirsi anche essa lume, non è quel lume innato, che secondo S. Tommaso fa parte dello stesso spirito umano come sua facoltà o potenza. Perciò il santo Dottore parlando dell' intelletto agente nol chiama lume soltanto, ma lume congenito, *lumen nobis inditum, naturaliter inditum* e va discorrendo; il che egli nega dell'idea dell'ente, la quale secondo lui non è *naturaliter indita*, ma astratta dai fantasmi sensibili.

Noi saremmo ben contenti che l'Anonimo dimostrasse che l'intelletto agente di S. Tommaso è l'idea dell'ente. Ma asseveriamo con fidanza che nè egli nè altri il potrà fare giammai; dove trattisi di vera dimostrazione. Ognuno, che il voglia, se ne convincerà facilmente, se nell'accingersi a tal dimostrazione procurerà di mettere gli argomenti in forma sillogistica. Il rigore della forma gli farà subito apparire gli equivochi, che producono falsa apparenza.

251. Sciolti gli argomenti dell' Anonimo, vediamo ora gli argomenti coi quali io dimostro il contrario, cioè che, secondo S. Tommaso, l'intelletto agente non è l'ente comune.

I. L'intelletto agente, per S. Tommaso, è innato in noi: *lumen naturale*, *nobis inditum*, come egli lo chiama in cento luoghi; ma per S. Tommaso l'idea dell'ente non è innata; giacchè egli ci dice che l'intelletto nostro è da principio in potenza per rispetto a qualsivoglia idea: *Intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species sibi naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes* [1]. Dunque per S. Tommaso l'intelletto agente non è l'idea dell'ente. Gli avversarii diranno che da quell' *omnes* deve escludersi l'ente. Ma come lo provano? Con gratuite asserzioni, le quali perciò non hanno nessun valore. Ogni regola di sana critica prescrive che le parole di uno scrittore s'intendano nel loro senso proprio e naturale; finchè da luoghi paralleli o dalla dottrina evidentemente da lui professata non si dimostri il contrario. Ciò massimamente vale per S. Tommaso, a cui, come osserva il Rosmini, *la proprietà del linguaggio fu sempre carissima* [2]. Or bella proprietà di linguaggio sarebbe stata il dirci *omnes*, quando doveva dirsi *non omnes*; e ciò nel luogo appunto dove si trattava exprofesso la quistione!

II. S. Tommaso nei comenti al libro terzo *De anima* giungendo a quel luogo dove Aristotile dà all'intelletto agente il titolo di *abito*.

[1] *Summo Theol.* 1 p. q. 84, a. 3.
[2] *Nuovo Saggio* vol. II, pag. 79.

avverte che alcuni, ingannati dall'equivoco di questa voce, confusero l'intelletto agente coll'abito dei principii: *Huius autem verbi occasione quidam posuerunt intellectum agentem idem esse cum intellectu, qui est habitus principiorum.* Or egli dice che ciò non può ammettersi in nessun modo; attesochè l'abito dei primi principii, allorchè passa ad operare, presuppone la previa conoscenza dei termini da cui risultano i primi principii, e che però se l'intelletto agente fosse l'abito dei primi principii, non avrebbe per ufficio la formazione di tutti gl'intelligibili: *Quod esse non potest, quia intellectus, qui est habitus principiorum, praesupponit aliqua iam intellecta in actu, scilicet terminos principiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia, et sic sequeretur quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu* [1]. Ciò posto, sorge subito questo argomento: Per S. Tommaso l'intelletto agente è la virtù che reca all'atto tutti gli intelligibili; ma l'ente comune è ancor esso un intelligibile; dunque per S. Tommaso l'ente comune non può identificarsi coll'intelletto agente.

III. Gli avversarii ripigliano che da quell'*omnia intelligibilia* deve escludersi l'idea dell'ente. Ma ciò in prima è affermato gratuitamente; e però vien rigettato dall'osservazione da noi fatta dianzi. In secondo luogo, è contra l'espresso insegnamento di S. Tommaso, il quale in più d'un luogo dice spiegatamente che il concetto di ente è formato per l'astrazione che l'intelletto agente esercita sopra i fantasmi. Così nell'articolo primo della quistione *De Magistro* annovera l'idea dell'ente tra i primi concepimenti che procedono in noi per astrazione esercitata dall'intelletto agente sopra i sensibili: *Primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas .... sicut ratio entis et unius et huiusmodi* [2]. Così pure nei comenti sopra Boezio anno-

[1] In 3 *De Anima*, Lez. X.

[2] Il Rosmini non dissimula questo passo; ma per isbarazzarsene ricorre a un partito assai singolare, proponendo di distinguere tra avere il concetto dell'ente e aver presente l'ente senza più; sicchè il primo possa dirsi acquisito giusta S. Tommaso, senza negare perciò che il secondo sia innato. In tal caso avere il concetto dell'ente non significherebbe aver la semplice intuizione dell'ente, ma di più intenderne la forza e l'applicazione. (*Nuovo Saggio*, v. II, pag. 114). Io nel primo volume di questo trattato sopra la conoscenza intellettuale ho dimostrata l'insussistenza di sì fatta interpretazione. Ma ogni giudizioso lettore può giudicare da sè medesimo quanto essa non sia accettabile. S. Tommaso parla dei primi concetti, *primae conceptiones*, e tra questi annovera il concetto di ente; e il Rosmini propone che un tal concetto s'intenda per una nuova attenzione prestata a una previa idea! San Tommaso dice che in

vera l'ente tra i primi cogniti che l'intelletto astrae dai fantasmi: *Quamvis illa, quae sunt in genere prima eorum quae intellectus abstrahit a phantasmatibus, sint prima cognita a nobis, ut ens et unum etc.* [1]. Così infine nella Somma teologica dopo aver annoverata la nozione universalissima di ente tra le quiddità che si astraggono dalle cose sensibili; conchiude che Platone per non aver conosciuta questa maniera d'acquistare le idee, ricorse alle forme separate [2]. Di che sorge questo sillogismo: Per S. Tommaso l'ente comune si astrae dai fantasmi per opera dell'intelletto agente. Ma ciò che viene astratto non può identificarsi col principio che esercita l'astrazione. Dunque l'ente comune per S. Tommaso non può identificarsi coll'intelletto agente. O diremo che l'astraibile si identifica coll'astraente, e il termine d'una azione col principio della medesima?

IV. Per S. Tommaso non l'intelletto agente, ma l'intelletto possibile è quello, a cui appartiene l'idea e l'atto intellettivo: *Intellectus possibilis est, qui speciem recipit et actum intelligendi elicit* [3]. Dunque l'intuizione dell'ente, la quale è certamente un atto intellettivo ed esige la ricezione d'un'idea, non può spettare all'intelletto agente. Una cosa dunque, che non può spettare ad un'altra, come volete che con essa s'identifichi?

V. Come l'intelletto possibile, così anche l'intelletto agente sono per S. Tommaso potenze dell'anima: *Intellectus agens est potentia animae* [4]. E nel libro terzo *de anima*, confutando gli Arabi che volevano separato da noi l'uno o l'altro intelletto, si fonda sopra questa ragione, che l'azione di entrambi si attribuisce all'uomo, e che ciò non potrebbe verificarsi, se tutti e due quegl'intelletti non facessero parte dell'essere stesso del nostro spirito. Quindi conforta il suo argomento coll'autorità di Aristotile, alla cui dottrina si appiglia: *Est etiam praedicta positio contra Aristotelis intentionem; qui expresse dixit has differentias duas, scilicet intellectum agentem et intellectum possibilem, esse in anima; ex quo expresse dat intelligere quod sint partes animae vel potentiae* [5]. Ora l'ente comune non è potenza dell'anima e parte del nostro essere, ma è obbietto di cognizione. Dun-

quel concetto dell'ente, formato per l'azione dell'intelletto agente, si conosce da noi la quiddità o essenza di esso ente, *ratio entis;* e il Rosmini vorrebbe che s'intendesse, non la quiddità dell'ente, ma l'applicazione e la fecondità del medesimo!

[1] Opuscolo LXIII. *Super Boëthium De Trinitate.*

[2] *Summa Th.* 1 p. q. 85, a. 1 ad 2.

[3] Opuscolo 42. *De Potentiis animae.*

[4] Ivi.

[5] In 3 *De Anima*, Lez. X.

que non può immedesimarsi coll' intelletto agente, annoverato da S. Tommaso tra le potenze dell' anima.

VI. Finalmente,

E questo fia suggel che ogni uomo sganni.

S. Tommaso nei suoi comenti sopra Boezio *De Trinitate*, pare che avesse preveduta la confusione che qui vorrebbe fare l' Anonimo, e ad impedirla usa spiegazioni tali che non ammettono effugio. Egli dice apertamente che il lume in noi innato della ragione non è obbietto primo della nostra conoscenza, e che esso ci serve a far conoscere tutte le cose non come un conoscibile che sia mezzo della loro cognizione, ma come ciò che le rende abili ad essere conosciute: *Nec tamen oportet quod ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum: non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis, sed sicut eo quod facit alia cognoscibilia* [1]. Dunque, se per S. Tommaso il lume innato della nostra ragione non è un primo cognito, nè è un conoscibile che come tale ci serva di mezzo di cognizione: *non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis*; convien dire che esso per S. Tommaso non è l'ente comune o l'ente ideale. Imperocchè l'ente ideale è voluto dagli avversarii appunto come un primo cognito e come un conoscibile che, in quanto tale, sia mezzo di cognizione per tutte le altre cose. E acciocchè non si abbia a cavillare con istrane interpretazioni, S. Tommaso poco dopo delle precedenti parole, con le quali ha detto che il lume innato dell' intelletto nostro non è un primo *cognito*, soggiunge che l' ente è appunto uno dei primi cogniti: *Prima cognita a nobis, ut ens et unum* [2]. Dunque, se non vogliamo dire che S. Tommaso turpemente confondesse la affermazione colla negazione, dobbiam confessare che l' ente ideale, secondo lui, non è il lume della ragione. Il lume della ragione, per S. Tommaso, è una virtù infusaci nell' anima, non una conoscenza; e questa virtù procede dal primo intelligibile, che è Dio; il quale ce la influisce non come oggetto, ma come causa: *Non oportet quod primum intelligibile hoc modo influat in intellectum nostrum ut intelligatur, sed ut praestet intelligendi virtutem* [3].

La medesima cosa si trova espressa in altra forma nella Somma

[1] Opuscolo 68. *Super Boëthium De Trinitate.*
[2] Ivi.
[3] Ivi.

teologica dove il S. Dottore argomentando *a minori ad maius* nega che il primo oggetto della nostra cognizione sia Dio, da che neppure il lume innato è per noi oggetto di conoscenza diretta, ma è soltanto mezzo di tal cognizione: *Cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur* [1]. Or come potrebbe per S. Tommaso essere codesto lume l' ente comune, il quale è per lui non solo ciò che s' intende, ma il primo che per noi s' intende?

Son poi sicuro che il virtuoso e gentile avversario non si offenderà di queste mie osservazioni; reputandole non ad altra cagione che a quel sincero amore della verità, dal quale egli altresì fu mosso a scrivere. Ben volentieri avrei qui omessa tal disputazione; ma forte mi risonava nell' animo quell' antico precetto: *Non plus homini tribuendus honor, quam veritati.*

ARTICOLO VI.

Seguita lo stesso argomento.

252. Discutemmo nell' articolo precedente le ragioni più principali, onde l' Anonimo si sforzava di provare che per S. Tommaso la luce innata della ragione si è l' idea dell' ente, e vedemmo quanto ciò ripugni alla dottrina del S. Dottore. Veniamo ora ad indicare alcune altre cose, che ci sembrano degne di osservazione nel suo libro [2].

I. Primieramente ci pare che l' Autore abusi della similitudine del lume recata da S. Tommaso. Egli ragiona presso a poco in questa forma: Per S. Tommaso il lume della ragione è simile alla luce corporea; ma la luce corporea è un oggetto dell' occhio, che percotendo ne' diversi corpi, si scioglie in varii colori; dunque lo stesso proporzionevolmente vuol dirsi del lume della ragione a rispetto delle idee, secondo S. Tommaso.

Ma il prendere per mezzo termine di dimostrazione una metafora è sempre cosa pericolosa; potendo agevolmente avvenire che da ciò, in cui due cose si assomigliano, si passi ad inferire la lor convenienza anche in ciò in cui esse per contrario si differenziano.

[1] *Summa Th.* 1 p. q. 88, a. 3 ad 1.
[2] *La luce dell' occhio corporeo e quella dell' intelletto.* Parallelo osservato da F. P. V. Venezia 1857.

Molto più poi è inopportuno un tal modo di argomentare, quando si tratta d'interpretare uno scrittore. La mente dello scrittore non si dee cavare dai traslati e dalle figure che egli usa, ma bensì dai luoghi in cui egli parla con proprietà di linguaggio. Ora S. Tommaso dovunque abbandona le parole metaforiche intorno al lume della ragione ed usa le proprie, ci dice sempre che esso non è il primo oggetto della conoscenza; che è una semplice potenza o virtù dell'animo, e che il suo atto consiste nel rendere intelligibili le quiddità, mediante l'astrazione dai caratteri individuali e concreti degli esseri materiali: *Virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus* [1].

Anzi nell'adoperare stesso di quella metafora ci fa intendere che egli la prende secondo una larga analogia; senza definire, se la luce corporea faccia al modo suo lo stesso che la luce intellettuale, ovvero no: *Quidam dicunt quod lumen requiritur ad visum ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc similiter requiritur et propter idem intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios lumen requiritur ad videndum non propter colores ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum. Et secundum hoc similitudo, qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, ostenditur quantum ad hoc quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum, sed non propter idem* [2]. Dunque per S. Tommaso è indifferente se la necessità del lume intellettuale e della luce corporea sia *propter idem*, o *non propter idem*. Anzi in varii luoghi, in cui vuol definire la cosa, si appiglia piuttosto alla seconda sentenza. *De lumine est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod lumen necessarium est ad videndum quantum ad hoc quod dat virtutem coloribus ut possint movere visum, quasi color non ex seipso sit visibilis sed per lumen. Sed hoc videtur Aristoteles removere cum dicit in* 2 *De anima, quod color est per se visibilis; quod non esset, si solum ex lumine haberet visibilitatem. Et ideo alii aliter dicunt,* ET MELIUS, *quod lumen necessarium est ad videndum in quantum perficit diaphanum faciens illud esse lucidum in actu. Unde philosophus dicit, in* 3 *De anima, quod color est motivus lucidi secundum actum. Nec obstat quod ab ea qui est in tenebris, videntur ea, quae sunt in luce, et non e converso. Hoc enim accidit ex eo quod oportet illuminari diaphanum, quod circumstat rem visibilem, ut re-*

[1] *Summa Th.* 1 p. q. 79, a. 3.
[2] Ivi 1 p. q. 79, a. 3 ad 2

cipiat visibilem speciem; quae usque ad hoc visibilis est, quousque porrigitur actus lucidi illuminantis diaphanum, licet de propinquo perfectius illuminet et a longiquo magis debilitet. Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem non est quantum ad omnia; cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Et hoc significavit Aristoteles, in 3 *De anima, cum dixit quod intellectus agens est quasi lumen*[1]. Lo stesso inculca nella *Somma teologica* dicendo: *Lumen corporale necessarium est in visu exteriori, in quantum facit medium transparens in actu ut possit moveri a colore*[2].

Dunque per S. Tommaso non può istituirsi il paragone tra la luce corporea e l'intellettuale *quantum ad omnia;* perchè il rendere che quella fa visibili in atto i colori non consiste in altro per lui, che nell'illuminare il mezzo interposto tra essi colori e l'occhio. Vero è che altrove usa parole più analoghe alla prima sentenza dicendo che la luce rende visibili in atto i colori. Ma ciò appunto mostra che egli non si fondava gran fatto sopra una tale similitudine, bensì se ne valeva per trarne illustrazione, senza farle travalicare i limiti d'una semplice metafora. Il perchè malamente argomenterebbe chi troppo insistesse in essa affine di trarne prova per alcun sistema speciale[3].

II. L'Autore desidera che si dica, rispetto all'intellezione, quale sia l'occhio e quale la luce. La risposta è facile, secondo S. Tommaso. L'occhio è l'intelletto possibile, cioè la facoltà intellettiva, a cui appartiene ricevere in sè le idee, ed emettere l'atto intellet-

[1] Quaestio *De Anima* a. 4 ad 4.

[2] *Summa Th.* 1 p. q. 12, a. 6 ad 1.

[3] Fo qui notare agli avversarii che l'analogia tra il lume corporeo e lo spirituale spinta all'eccesso, verrebbe a convertirsi in argomento contrario al loro sistema. Imperocchè taluno dopo aver conceduto che l'idea dell'ente sia il lume dell'intelletto, potrebbe argomentare così. In quella guisa che il lume corporeo non è innato nell'occhio, così l'idea dell'ente non dee essere innata nello spirito. In quella guisa che la visione del lume corporeo non costituisce la virtù visiva; così l'intuizione dell'ente non dee costituire la facoltà intellettiva; ma tanto l'una quanto l'altra vien supposta dal proprio oggetto. In quella guisa che non è uno il lume corporeo per cui miriamo i visibili, potendo noi vedere non solo per la luce del sole, ma anche per quella della luna, delle stelle, dei torchi accesi e va dicendo; così non dee essere la sola idea dell'ente quella per cui conosciamo gl'intelligibili. E sopra questo medesimo tuono potrebbe proseguirsi a lungo il paragone deducendo sempre inferenze opposte al sistema dell'ente ideale. Veggano dunque gli avversarii che il togliere una metafora per principio di dimostrazione non torna utile neppure ad essi.

tivo ed essere subbietto della conoscenza: *Intellectus possibilis est, qui speciem recipit et actum intelligendi elicit; et sic solus intellectus possibilis est, qui est subiectum scientiae* [1]. La luce poi è l'intelletto agente, il quale colla sua astrazione primitiva illumina i fantasmi rendendoli intelligibili e scopre all'intelletto possibile il proprio oggetto che è l'essenza delle cose: *Intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu* [2]. L'Anonimo stesso concede a pag. 9 che l'intelletto possibile e l'intelletto agente sieno *due virtù* della nostra facoltà intellettiva. Ora di queste due virtù, l'una è l'occhio, l'altra la luce. Nè vi è paura di soggettivismo, perchè questa luce, secondo S. Tommaso, non si trasforma in oggetto, ma scopre l'oggetto; non dà, ma rimuove. Rimuove cioè i caratteri individuanti e concreti, facendo apparire ed apprendere la sola essenza, che è propriamente l'intelligibile. L'Autore vorrebbe che l'intelletto agente fosse *il lume insieme e l'occhio* [3], in quanto sia l'atto onde l'anima intuisce il lume; e che l'intelletto possibile sia la potenza intellettiva, in quanto riguarda le cose particolari [4]. Tutto ciò è manifestamente contrario a S. Tommaso; il quale nega che il primo nostro atto intellettivo intuisca il lume stesso in noi innato, non attribuisce mai all'intelletto agente veruna intuizione, ma lo stabilisce come semplice virtù illustrativa dei fantasmi sensibili, ripone il primo atto dello spirito umano nell'analisi non nella sintesi, cioè nell'astrazione per cui si rimuovano dall'essenza i caratteri individuali della concreta esistenza, attribuisce dichiaratamente all'intelletto possibile la considerazione e il giudizio non dei particolari ma degli universali: *Sic ergo actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio huius hominis; sicut et considerare vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis* [5]. Si avverta bene a queste parole dell'Angelico: il considerare e il giudicare *della natura commune*, cioè degli universali, è azione dell'intelletto possibile; all'intelletto agente appartiene soltanto l'astrarre.

[1] Opusc. *De Potentiis animae.*

[2] *Summa th.* 1 p. q. 54, a. 4 ad 2.

[3] Numero 15.

[4] « L'atto dunque, onde l'anima intuisce il lume ad essa unito essenzialmente e che col suo splendore perpetuo la tiene sempre in quest'atto essenziale e primo d'intelligenza, è l'*intelletto agente*; la facoltà, poi, che in noi da questo primo atto deriva, d'intendere le cose particolari, è l'*intelletto possibile.* » Num. 11.

[5] Quaestio *De spirituali creatura,* art. 10.

L' Autore si professa fedele seguace di S. Tommaso e vuol provare che l' ente, cui il S. Dottore stabilisce come primo oggetto della nostra conoscenza, sia l'ente rosminiano. Ma i testi che egli allega, provano anzi il contrario. Così, per recarne un esempio, egli ricorre a quel passo, dove si dice: *Obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum.* Ma il santo Dottore in quel medesimo luogo, avendo da un tal principio inferito che l' intelletto può conoscere il proprio atto, soggiunge subito: *Sed non primo, quia nec primum obiectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus* [1]. Avete udito? Il primo oggetto dell' intelletto nostro nella presente vita, *primum obiectum,* è l' ente e il vero *consideratum in rebus materialibus;* val quanto dire appreso dagli obbietti sensibili. Di che è facile formare questo raziocinio: Per S. Tommaso il primo obbietto della mente nostra è l' ente e il vero considerato nelle cose materiali; ma tale non è l' ente comune rosminiano, il quale dovrebbe essere immesso in noi *a priori* e concepirsi come dotato di ben altri caratteri, che non sono quelli di una nozione astratta. Dunque l' ente rosminiano non può essere, secondo il S. Dottore, il primo obbietto della mente nostra. E notisi che qui non si potrebbe ricorrere all' effugio dell' atto riflesso; giacchè S. Tommaso parla dell' ente che sia *primum obiectum intellectus nostri;* il che appartiene alla conoscenza diretta non alla riflessa: concedendoci l' istesso Anonimo che nella conoscenza riflessa l' ente è anzi l' ultimo oggetto, a cui si può giungere per via d' astrazione [2].

L'Autore vuol dimostrare che il lume della ragione a noi connaturato è, secondo S. Tommaso, lume divino; e nondimeno non arreca se non testi, in cui quel lume non è mai chiamato *divino*, ma solo partecipazione e simiglianza del lume divino. Anche le creature irragionevoli son dette da S. Tommaso imitazioni di Dio: *Quaelibet res imitatur aliquo modo Deum* [3]. Le diremo noi perciò divine? Come il nome di Dio è incomunicabile secondo la proprietà di linguaggio e solo può attribuirsi a qualche creatura impropriamente per simiglianza diretta, e quasi diremmo specifica, di qualche perfezione divina, *Ego dixi dii estis;* così anche l'epiteto di divino. Noi sogliamo chiamare leonina una forza straordinaria; ma intendiamo bene che ciò non è che una semplice metafora. Se dunque l' Autore

[1] *Summa th.* q. 87, a. 3 ad 1.
[2] Pag. 30.
[3] Quaestio *De scientia Dei* art. 1.

vuol appellare divino il lume dell'intelletto nostro, purchè dichiari che ciò intende in solo senso metaforico e in niuna guisa in senso proprio; non ci opponiamo. Ma egli permetterà per ricambio che noi neghiamo un tale epiteto, allorchè parlasi in senso proprio; quale è quello che si cerca in filosofia, allorchè si spiega la natura d'una cosa. S. Tommaso non solo non chiama mai divino il lume naturale della ragione, ma chiama *lume creato* lo stesso lume di gloria, benchè di ordine soprannaturale.

III. L'Autore chiede nel capitolo sesto se le idee sieno anche esse oggetto di conoscenza secondo S. Tommaso, e dimostra che sì. Ma la quistione non è se siano oggetto di conoscenza in generale. Ciò si concede da tutti; e però S. Tommaso le chiama intelligibili, *species intelligibiles.* La quistione è bensì se sieno per S. Tommaso oggetto di cognizione diretta; e chiunque con animo scevro da pregiudizii si fa a leggere qualunque scritto del santo Dottore, dove si tratti tale materia, non dura fatica ad accorgersi che, secondo lui, le idee sono intelligibili, ma solo per cognizione secondaria e riflessa, non già prima e diretta. Nella cognizione diretta le idee non sono mai *id quod intelligitur*, ma sono *id quo intelligitur,* cioè sono mezzo di conoscenza, di cui l'obbietto è l'essenza da loro rappresentata. *Obiectum intellectus est ipsa rei essentia*, *quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem* (l'idea) *sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo fertur eius visio* [1]. L'Autore vuole assolutamente che, anche nella cognizione diretta, l'idea, cioè la specie intelligibile, sia *id quod intelligitur;* per poter poi dire: essendo che le idee non sono nelle cose, ma nella mente; conviene concedere che il termine inteso non è l'essere delle cose concepito astrattamente, ma un non so che esistente nell'intelletto. Ma tale non è la dottrina di S. Tommaso. Per S. Tommaso l'obbietto della intellezione è l'obbietto stesso delle singole scienze, e le scienze versano intorno alle cose, non intorno alle idee per cui le cose si conoscono; se non fosse nell'ideologia, scienza di riflessione, in cui le idee stesse si considerano come cose, cioè come rappresentanze conoscitive informanti l'intelletto. Acciocchè poi l'atto della conoscenza sia immanente e non esca dall'animo, non è necessario che l'obbietto stesso *sostanzialmente* si unisca all'animo, ma basta

[1] Quaestio *De mente* a. 4 ad 1. Avvertasi, ciò che notammo anche altra volta, che l'*idea* da S. Tommaso nell'ordine specolativo è chiamata *specie intelligibile;* avendo egli serbata la voce *idea* ad esprimere il tipo o modello ideale che ha in mente l'artista; il qual modello non è altro che una forma o cosa concepita idealmente e propostasi da imitare al di fuori nell'opera.

che vi si unisca mediante una sua simiglianza; e questa simiglianza è l'idea, ossia la specie, la quale da S. Tommaso è sempre definita: *Similitudo rei intellectae.* E siccome per essa, la mente intende l'essere stesso delle cose astrattamente riguardato, cioè quanto alla sola quiddità od essenza; quindi è che l'idea *non est id quod intelligitur,* ma *id quo intelligitur* nell'ordine della cognizione diretta. *Id quod intelligitur* è l'essenza intuita, cioè intesa, per l'idea. L'idea è la forma dell'obbietto riprodotta nell'intelletto. Essa ha sussistenza mentale; e noi nel pensare diretto prescindiamo al tutto da tal sussistenza. È poi curioso che per provare che le idee, ossia le specie intelligibili, siano per S. Tommaso lo stesso che le essenze intese, si arrechino dei testi, dai quali risulta anzi il contrario. Siane esempio la pag. 93, dove i testi dicono sempre che l'idea *est similitudo rei intellectae; est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata* (de'reali cioè), *solum quantum ad naturam speciei; est similitudo naturae, absque iis quae ipsam distinguunt* etc. Se per S. Tommaso l'idea è simiglianza e rappresentazione della natura, ossia dell'essenza, e noi intendendo non intendiamo una similitudine ma pensiamo l'essenza stessa di per sè, cioè a dire quanto ai suoi intrinseci caratteri di essenza; dunque bisogna dire che l'obbietto da noi inteso non è l'idea, ma ciò che per essa si esprime. Altrimenti dovremmo dire che pensare a una cosa sia lo stesso che pensare al suo ritratto [1].

L'Autore, stando sempre al suo principio che l'idea è l'oggetto della conoscenza, interroga come può la mente trovar nelle cose l'idea? Rispondiamo: Non è in proprietà di linguaggio l'idea che si dee trovar nelle cose [2], ma l'essere che si apprende da noi in astratto mediante l'idea. Ora l'essere si trova nelle cose, perchè ce lo ha messo Iddio; benchè proceda poi dal nostro modo di conoscere il concepirlo astrattamente.

L'Autore vorrebbe piuttosto che la mente stessa ponesse l'idea

[1] Ciò è confessato in certo modo dallo stesso Rosmini, il quale dice così: « Gli scolastici avevano veduta la difficoltà ed avevano detto che l'idea non era punto l'oggetto del nostro pensiero, ma solo il mezzo pel quale la mente nostra pensava l'oggetto. » *Nuovo Saggio* vol. 1, sez. 3, c. 4, art. 18, p. 144. È vero che egli qui nomina in generale gli Scolastici, non in particolare S. Tommaso; ma ognuno sa che le sentenze comuni presso la Scuola erano in piena conformità con quelle dell'Aquinate.

[2] Si usa talora cotesta frase, in quanto si prende l'idea non formalmente, ma obbiettivamente, cioè per l'obbietto che rappresenta; come si direbbe Alessandro il ritratto di Alessandro.

nei fantasmi [1], e poi ve la trovasse. Ma questo sarebbe un giuoco simile a quello di alcuni fanciulli; i quali nascondono in qualche luogo un oggetto, per aver poi il piacere di dire che lo hanno ritrovato. Se l'intelletto pone del suo l'idea, e l'idea è l'intelligibile; la scienza sarà mera fattura dello spirito nostro e verserà intorno a cose da noi create, ossia poste da noi, non da noi discoperte.

IV. L'Autore vuol sostenere che i sensi in niuna guisa conoscono. Per difendersi poi dalla contraria autorità di S. Tommaso, che attribuisce perpetuamente la cognizione ai sensi, ricorre a tre espedienti. Dice I. Che ai tempi di S. Tommaso *l'osservazione e l'analisi nelle cose eziandio psicologiche erano indietro a gran pezza da ciò, che sono al presente* [2]. II. Che quel linguaggio di san Tommaso dee intendersi in senso metaforico, e come modo di parlare inesatto [3]. III. Che altrimenti dovremmo attribuire al senso tutte le altre azioni, che san Tommaso gli attribuisce [4].

Rispondiamo. Ciò, che giustamente si dice degli antichi intorno all'osservazione sperimentale, dipendente da esplorazioni lunghe e ripetute dei fenomeni materiali, e dall'invenzione di artificiosi strumenti; non si dee trasferire all'osservazione psicologica, dipendente dalla sola meditazione dell'animo sopra i fatti della coscienza. La prima dovè necessariamente essere imperfetta ai tempi di S. Tommaso; e perciò in fisica si sta coi moderni. Ma la seconda fu in quei tempi tanto più perfetta di quella de' tempi nostri, quanto le teste d'allora erano più meditative di quello che sono al presente. L'osservazione psicologica cominciò anzi a guastarsi con Cartesio e finì di rovinarsi con Kant; e chiunque prende i principii dall'uno o dall'altro dà colpi da orbo in questa materia. Perciò si rasserení pure l'Anonimo da questo lato, ed accetti le teoriche di S. Tommaso pienamente, senza verun sospetto o timore di materialismo e di sensismo. Il sensismo non è merce tomistica; ma è merce cartesiana e, se vuolsi, anche kantiana.

Quanto al secondo punto, ci dispiace che l'Anonimo si allontana in ciò dal Rosmini. Imperocchè il Rosmini ci assicura che a S. Tommaso *la proprietà del linguaggio fu sempre carissima*; e l'Anonimo vorrebbe per contrario che il santo Dottore avesse usate *formole inesatte* e un continuo parlar metaforico in materia di tanta importan-

[1] Pag. 34 e 39.
[2] Pag. 65.
[3] Pag. 64.
[4] Pag. 65.

za. Egli giustamente insiste che si penetri il pensiero di S. Tommaso. Ma il pensiero d' uno scrittore d' onde si ricava, se non dalle sue costanti parole? — Dalle parole sì; ma non prese alla spicciolata; bensì nel contesto. — Siamo d' accordo; ma si chiamino ad esame tutti i contesti possibili delle opere del S. Dottore, e si vegga se tutti non tendono ad attribuire al senso, e quindi ai bruti, vera conoscenza, con tutto ciò che si richiede per la vera conoscenza: obbietto, rappresentazione e va discorrendo. — Ma allora il senso non differirebbe di natura e di essenza, ma sol di gradi dall' intelletto. — Confesso di non capire come scenda codesta illazione. Che direbbe l' Anonimo, se uno volesse negare che i minerali siano vere sostanze; perchè son sostanze gli spiriti? E sostenesse la sua pretensione con dire che accomunando ad entrambi quella generica nozione, si verrebbe a distruggere ogni essenzial differenza tra loro? Lo stesso dicasi di mille altri esempii; in cui due cose diverse di specie, e quindi di essenza, convengono nel genere.

L' Anonimo enumera molte diversità che passano tra il senso e l' intelletto. Benissimo; ma da che il senso non partecipa dei caratteri proprii della conoscenza intellettiva, segue che essi non partecipino della conoscenza in generale? Se per conoscenza in generale si vuol significare la sola conoscenza intellettiva; è chiaro che in tale ipotesi i sensi non conoscono; giacchè non intendono. Ma ciò non sarà altro che un arbitrario restringimento d' una parola. Restringimento pericoloso in filosofia; perchè la mutazione d'una frase potrebbe aprire la strada al mutamento d' una teorica. Ma se si lascia alla parola *conoscenza* la sua significazione generica, che poi si divide in conoscenza intellettiva e sensitiva; non veggo seguirne nessun inconveniente, siccome nessun inconveniente segue dal ritenere il generico concetto di vita, che poi si divide in vita vegetale, sensitiva e intellettiva. Certamente niuno dirà che con ciò queste tre vite vengonsi a confondere tra di loro.

In fine, quanto agli altri atti che S. Tommaso attribuisce alla sensibilità, qual ripugnanza c' è ad ammetterli tutti nel modo in che il santo Dottore li ammette e li spiega? Noi a suo luogo tratteremo questa materia, e faremo vedere come le idee di S. Tommaso in ciò sono giustissime e dànno spiegazione della natura animale a differenza della razionale; cosa stranamente confusa da Cartesio e da tutti che ne premettero le vestigie. Ma non potendo qui entrare in campo sì vasto, basterà accennarne un sol punto. S. Tommaso attribuisce ai bruti una certa specie di giudizio; ma lo stesso Anonimo apporta le parole, colle quali il santo Dottore dichiara

che non intende un giudizio propriamente detto, il quale proceda da uso libero della facoltà riflessiva, o dal paragone di due termini contraddistinti; ma un giudizio impropriamente detto, che egli appella naturale, perchè nasce da necessario istinto e consiste nella mera apprensione concreta d'un oggetto complesso: *Quaedam agunt iudicio sed non libero, sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, hunc esse fugiendum naturali iudicio et non libero; quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium* [1]. Ora che cosa può dirsi contra un giudizio spiegato in tal modo? Non è esso appunto ciò a cui dopo tanto vagare della moderna filosofia dovettero finalmente appigliarsi il De Gerando e il Galluppi, secondo che mostreremo a suo luogo? L'Anonimo crede che sia cosa ottima in psicologia abbassare di troppo la sensibilità. Lasciando stare che tutto ciò, che è falso, non può essere mai buono nella scienza; si badi che per vano timore di non distinguere abbastanza l'intelligenza dal senso, non si ponga poi altri nella necessità di dover attribuire l'intelletto alle bestie. Ciò incontrerà senza fallo, quando si vorranno tenere per atti intellettivi quelli, che veramente non sono che percezioni sensitive.

V. Da ultimo l'Autore vuol sostenere che secondo S. Tommaso è uno e identico numericamente in tutti il lume della ragione [2]. E pure non ci è cosa sì certa come il perpetuo battagliare di san Tommaso contro i filosofi arabi, i quali questo appunto volevano: uno essere per tutti il lume della ragione, benchè lo riponessero non nell'idea dell'ente, ma in un'intelligenza separata. Contro la costoro pretensione S. Tommaso ripete del continuo che il lume della mente, cioè l'intelletto agente, è potenza dell'anima e si moltiplica e si distingue numericamente nei singoli uomini. Per non allungarci troppo, ricorderemo quel luogo, dove, avendo egli recato un testo di S. Agostino, in cui si dice che l'anima nostra vede ogni verità in una luce *sui generis*, soggiunge: *Lux autem ista, qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid de genere animae, et ita multiplicatur per multiplicationem animarum et hominum* [3].

[1] *Summa th.* 1 p. q. 83, a. 1.
[2] Pag. 88 e seg.
[3] Quaestio *De Spirituali creatura*, art. 10.

Ma udiamo i testi a cui l' Autore si appoggia. Prima apporta alcune parole, colle quali S. Tommaso dice che l' intelletto nostro necessariamente aderisce, ossia assente, ai primi principii. Benissimo; ma ciò non ha che fare colla quistione: se il lume, che scorge a quell' assenso, sia uno o molti. I primi principii sono oggetto della nostra cognizione, non sono il lume che a noi li discopre. Dopo ciò l' Anonimo apporta un testo di S. Tommaso che suona così; *Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute, quae est principium huius actionis; et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet, quod sit eadem numero in omnibus.* Ma questo passo è manifestamente contrario a ciò per cui si assume; giacchè in esso san Tommaso dice in termini espressi che il principio dell' azione, per cui si conoscono i primi intelligibili, è la virtù dell' intelletto agente, e che non è necessario che essa sia una in tutti. Se non che l' Anonimo si fonda nelle parole che seguono, nelle quali il S. Dottore aggiunge: *Oportet tamen* (quella virtù, principio dell' azione per cui si conoscono i primi intelligibili, e che egli avea detto non esser uopo che fosse una in tutti) *quod ab uno principio derivetur* [1]. Ma queste parole, anche prese fuori del contesto, non provano nulla; giacchè il dover essere uno il principio, da cui quella virtù derivi, non significa che il lume, formalmente preso, sia il medesimo in tutti. Molto meno poi esse provano, se si considerino nel contesto; dal quale apertamente si vede che san Tommaso per quel principio, cui dice dover essere uno, non intende il lume intellettuale che informa la mente, ma bensì Dio da cui esso procede. In fatto, dopo le allegate parole, soggiunge subito: *Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis quem Aristoteles comparat lumini.* S. Tommaso dice che dall' identità dei primi intelligibili, obbietti della nostra conoscenza, non s' inferisce altra unità, se non quella dell' intelletto separato. Ora qual è per S. Tommaso l' intelletto separato? *Intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus; qui est creator animae.* Così egli nel corpo del precedente articolo. Dunque l' unità di Dio, non l'unità del lume a noi congenito, si dee dedurre da quel passo dell' Angelico; se pure implicitamente non voglia dirsi che il lume, a noi congenito, sia lo stesso Dio. E perciò vegga l' A-

[1] *Summa th.* 1 p. q. 79, a. 5 ad 3.

nonimo dove va a parare col suo sistema. San Tommaso ricorda due metafore: quella del sole recata da Platone, e quella del lume recata da Aristotile. La prima l'applica all'intelletto separato, e soggiunge che questo è uno, perchè è Dio. La seconda l'applica all'intelletto agente che è in noi, e dice che questo è moltiplicato numericamente, secondo gl'individui. Dove è qui l'unità numerica del lume a noi congenito, difesa dall'Anonimo?

CAPO VII.

DEL PROCESSO ESPLICATIVO DELLA CONOSCENZA UMANA

Non è mio proposito in questo capo di trattare ampiamente l'annunziato tema; al che fare, non che pochi articoli, neppure basterebbe un grosso volume. Ma io intendo di toccar brevemente alcuni punti soltanto più capitali, che traccino come le prime linee d'un lavoro, che altri con più lena e ingegno di me potrà poscia incarnare e colorire, cercando da sè stesso i volumi del grande Aquinate.

ARTICOLO I.

La prima operazione della mente nostra è l'analisi e non la sintesi.

253. Veramente la proposizione dianzi affermata non è che un semplice corollario delle cose finora esposte. Imperocchè se il primo atto della mente nostra nella conoscenza diretta del vero si è la percezione d'un'essenza, e l'essenza non si apprende da noi immediatamente, se non per astrazione da' sensati; ognun vede che il primo esercizio dell'attività dell'animo nostro non può essere fuorchè una separazione, un'analisi. Nondimeno non sarà soverchio il ripeterne qui alcuna cosa, come in compendio; perocchè questo è tal punto, che separa radicalmente la teorica di S. Tommaso da tutte le dottrine di falso spiritualismo, originate ai tempi nostri dal criticismo alemanno.

Kant introdusse il principio che negli oggetti del nostro pensiero bisogna distinguere la materia dalla forma; intendendo per materia un elemento somministrato dai sensi, per forma un elemento aggiunto ad esso dall'energia dello spirito. Quindi non potendo nulla percepirsi da noi, se non in quanto componesi di amendue quegli elementi; volle che la prima operazione della mente nostra fosse una sintesi, per cui siffatta composizione si eseguisse. Quei filosofi,

che non s'accorsero della magagna nascosa nell' anzidetto principio, applaudirono alla preziosa scoperta: e non dubitando più che lo spirito esordisse dall' applicare al sensato una forma posta in noi *a priori*, rivolsero le loro cure a cercare la qualità e l' origine della medesima. Dissi che codesti filosofi non s'accorsero della magagna, perchè essi non videro che così si veniva a convertire il libro della natura, offertoci da Dio per leggervi ciò che Egli vi scrisse, in un zibaldone di carta bianca, in cui noi stessi scrivessimo le parole da leggersi. Imperocchè se la mente umana non conosce alcun obbietto, se non in quanto lo riveste d' una forma che già possiede; essa non vedrà nelle cose se non l'effetto del suo lavoro: giacchè quello stesso, che le vien dal di fuori, non è da lei ravvisato se non secondo l' apparenza risultante dalla forma che ella vi supplisce. La mente sarà in tal caso come un occhio, in cui la congiuntiva è cospersa d' alcuna tinta. È manifesto che siffatto occhio non vede altrimenti gli oggetti: se non come coperti di quello stesso colore, ond' egli è dipinto. Sicchè dove l' uomo non sapesse per altra via la causa di quella falsa apparenza; crederebbe qualità reale ciò che non è veramente se non una sua subbiettiva illusione. Questo appunto interviene al Kantismo e a qualunque sistema, il quale spieghi la conoscenza per forme innate che l'intelletto applichi alle cose per renderle abili ad essere percepite. L' idealismo trascendentale sarà inevitabile conseguenza di un tal principio.

254. Nè sì rovinosa illazione potrà cansarsi con dire che quella forma non è molteplice, ma che è una e di natura sua obbiettiva. Attesochè l' esser ella una non le toglie l' ufficio di soprapporsi agli oggetti e presentarli alla conoscenza in quanto di lei rivestiti; l' appellarsi poi obbiettiva non è che una frase, la quale certamente non basta a cangiare l' intrinseca condizione della cosa, a cui si attribuisce. Ed in vero, onde si saprebbe che quella forma corrisponde all' obbiettiva realità delle cose? Dal rappresentarci forse che ella fa l' essere come reale? Ma questo stesso è attribuito da Kant alle sue forme; ed è questo appunto che costituisce l' illusione trascendentale, a cui esse menano. Si dirà: dall' essere codesta forma impressa in noi da Dio, laddove quelle di Kant emanano dal solo fondo del nostro spirito? Ma ciò sarebbe un ricorrere alla veracità di Dio, secondo che volea il Cartesio; e neppure non basterebbe allo scopo; perciocchè Dio stesso sarebbe da noi conosciuto attraverso la forma di cui si tratta, essendo essa oggetto primo e perpetuo del nostro pensiero, e mezzo unico di qualsivoglia cognizione. Sicchè anche nel concetto, che per essa formiamo di Dio, sarebbe da te-

mere l'effetto della illusione trascendentale dianzi mentovata. Laonde i più perspicaci, tra costoro che mossero, come da punto inconcusso, dal principio Kantiano della sintesi primitiva; non credettero di potere altrimenti declinare l'idealismo, in cui si vedevano chiusi e asserragliati; se non immedesimando quella forma innata cogli esemplari eterni della mente divina, o meglio ancora con Dio stesso creante in atto l'università delle cose. Così il Kantismo, creduto un progresso filosofico, menò di necessità al rinnovamento dell'ontologismo sotto la forma giobertiana; e chi ricusa questa inferenza, ammettendo quella premessa, cozza indarno colla necessità della logica.

255. Ondechè in cambio d'abbracciare come splendido ritrovato quel principio kantiano, i nostri filosofi avrebbero fatto miglior senno a disaminarlo con più accuratezza. Kant venne condotto a quell'estremo per non sapere spiegare altrimenti la necessità e l'universalità, che scorgeva nelle nostre conoscenze a priori. Egli osservò che oltre alle cognizioni di fatto, le quali come appoggiate alla sola sperienza, sono sempre particolari e contingenti; ci ha in noi delle conoscenze indipendenti dal fatto, che si presentano fregiate di caratteri universali e necessarii. Quando io dico: ogni evento suppone una causa; io affermo una verità, che enuncia l'impossibilità dell'opposto, nè abbraccia questo o quel caso, ma tutti generalmente li accoglie. Or postosi Kant a cercare l'origine di siffatte conoscenze, giustamente avvertì che essa non potea trovarsi nella semplice esperienza del fatto; il quale può essere altrimenti da quel che è, e non si stende se non ad una serie finita di casi, la quale di per sè non autorizza a pensare il medesimo dei casi non ancora esplorati. Dunque, egli disse, bisogna abbandonar l'esperienza e riconoscere in noi un'altra fonte di cognizioni che non abbia che fare colle cose percepite dai sensi. Questa darà la parte formale di qualsiasi oggetto; giacchè io non posso pronunziare nessun giudizio, senza che vi entrino dei riguardi universali e necessarii.

256. Come agevolmente si vede, Kant considerò nelle cose create la sola esistenza, e pose del tutto in non cale l'essenza. Egli incorse nell'abbaglio stesso di Platone; il quale accettò dagli antichi filosofi naturali il medesimo principio, che cioè nelle cose dell'universo non fosse se non flusso e mutazione, senza alcuna stabilità e permanenza. Ond'egli per ispiegare l'immutabilità delle nostre cognizioni ricorse alle forme separate, da cui fluissero in noi direttamente le idee.

Senonchè nelle cose create, oltre l'esistenza mutabile, è da ri-

guardare l'essenza immutabile. Certamente è una contingenza il nascere d'una pianta nel vostro giardino; ma che quella pianta non possa avere l'essere di pianta, senza essere dotata di virtù vegetativa e senza differenziarsi dal minerale, è necessità intrinseca di quella natura; la quale, mentre è e perdura, non può spogliarsi di sè medesima. Del pari è un fatto contingente che il maestro di matematica delinei un triangolo sulla lavagna; ma che chiudendo egli uno spazio con tre linee, non possa avere se non tre angoli, la somma dei quali agguagli due retti, e che l'area da loro contenuta sia la metà di quella che conterrebbesi da un quadrilatero, il quale avesse la stessa base e la stessa altezza; questa è tal necessità, che ripugna del tutto il contrario. La ragione ultima di ciò si è, perchè ogni cosa è copia dell'idea divina; e l'idea divina è di per sè immutabile, perchè fondata sopra l'essere stesso di Dio [1]. Nelle cose dunque insieme colla contingenza dell'esistenza ci ha una necessità di essenza; partecipata loro da Dio per ciò stesso, che esse ne importano in modo più o meno imperfetto la simiglianza. L'ente dunque che è destinato a percepire codeste essenze ed esprimerne dentro di sè il concetto, non può fare a meno di non esprimere del pari codesta necessità, propria de' costitutivi intrinseci dell'essenza.

Dalla percezione di siffatta necessità è facile il trapassare alla considerazione della universalità. Imperocchè chi vede che gl'intrinseci caratteri di un'essenza son necessarii e che l'uno importa necessariamente l'altro; vede per conseguente che dovunque ella sussisterà, conviene che di lei si avverino quei medesimi caratteri colle medesime loro scambievoli relazioni.

257. Si troveranno dunque impacciati a spiegare la necessità e universalità dei nostri concetti quei filosofi solamente, i quali negano all'uomo la percezion delle essenze. Il che logicamente non potranno fare, se non i sensisti; val quanto dire coloro, i quali non

[1] Notate che altro è dire, la ragione ultima della immutabilità delle essenze essere la loro conformità cogli archetipi divini; altro è dire non potersi apprendere quella immutabilità, senza apprendersi questa conformità. Gli ontologi confondono l'una cosa coll'altra; e però credono non potersi da noi concepire la verità come immutabile, se non percependo prima Dio stesso o almeno i suoi eterni esemplari. Questo è dire non potersi ravvisare in nessun modo l'effetto, senza prima ravvisarsene la cagione. L'essenza è un vero essere, e in quanto ai suoi costitutivi caratteri è immutabile. Noi la ravvisiamo come tale; e poscia cercando l'origine di questa sua immutabilità, la troviamo nella corrispondenza che essa dee avere coll'idea divina. Ciò è frutto di discorso, e non di semplice apprensione.

riconoscono in noi la facoltà intellettiva distinta dal senso. Conciossiachè la facoltà intellettiva ha per proprio obbietto l'essenza, come la facoltà visiva ha per proprio obbietto la luce. La facoltà intellettiva è potenza di natura sua ordinata a percepire le ragioni intrinseche delle cose. Il nome d'intelletto, dice S. Tommaso, importa un'intima cognizione, e ciò manifestamente apparisce a chiunque considera la differenza dell'intelletto dai sensi. I sensi percepiscono il solo fatto relativamente ad alcune estrinseche qualità; ma la cognizione intellettiva penetra l'essenza del medesimo fatto; giacchè l'oggetto dell'intelletto è *il ciò che è* delle cose [1]. Succede in noi una mutazione; in quanto esempigrazia c'invade un nuovo grado di calore. Il senso sente un calore che prima non sentiva. Ma che quel calore sia il passaggio da uno stato ad un altro, sia il succedimento d'un atto ad una potenza, sia una cosa che comincia ad esistere, e comincia ad esistere come modificazione d'un subbietto; tutto ciò non è percepito dal senso, è percepito dall'intelletto. Lo stesso dite d'altri esempii, senza fine; nei quali, mentre il senso percepisce un fatto, l'intelletto ravvisa un'essenza.

Si dirà, ma quell'essenza bisogna che sia resa presente all'intelletto. Senza dubbio; ed essa gli è resa presente nel fatto stesso percepito dal senso; giacchè lo stesso uomo che è sensitivo è altresì intellettivo, e la stessa cosa che esiste consta di una qualche essenza. Io entro in un giardino e sento una grata fragranza. Mi volgo alla parte onde quell'odore vien tramandato e veggo una vaga spalliera di gelsomini. Onde ciò? Da che il colore, oggetto della vista, è realmente in quei fiori, ed io son dotato di virtù visiva. Ora nel fatto appreso co' sensi ci è un'essenza sì o no? Se si risponde di no, si stabilirà un assurdo spettacoloso, cioè che una cosa sia senza aver ciò per cui essa è: a cagion d'esempio un triangolo, senza ciò che lo costituisce triangolo, un esteso, senza ciò che costituisce l'estensione; un vivente, senza ciò, in cui è riposta la vita. Che se poi si risponde, l'essenza trovarsi in quel fatto; ognun vede che il subbietto il quale apprende l'uno non può non apprendere l'altra, quando esso è dotato d'intelletto, che di natura sua ha per oggetto la essenza come la vista il colore, e l'udito il suono.

[1] « Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat. Dicitur enim intelligere quasi intus legere; et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Obiectum enim intellectus est quod quid est. » *Summa th.* 2 2, q. 8, a 1.

Ripiglierassi : ma l' essenza , concretata in quel fatto , non può venire appresa, se non isciogliendosi dalle determinazioni individuali di luogo e di tempo che la rendono mutabile nella sua materiale esistenza. Vero anche questo ; ma ciò non altro dimostra se non l' assunto di questo articolo , vale a dire che il primo esercizio dell' attività dello spirito debb' essere l' analisi , in quanto l' intelletto percepisca l' oggetto *modo suo* , cioè sotto veduta universale, guardando al solo essere della cosa, non al modo determinato della sua concreta sussistenza. Ogni virtù o forza operativa è governata nelle sue azioni da leggi inerenti alla propria natura. Così il senso negli animali, la vegetazione nelle piante, il moto ne' corpi bruti è regolato da norme fisse. L' intelletto umano altresì ne' suoi concepimenti vien retto da leggi determinate. Facoltà spirituale , che è , esso non può apprendere direttamente l' obbietto , se non prescindendo dai caratteri proprii dell' individualità materiale , che corrispondono alle sole inferiori potenze , vale a dire alle sensitive ; le quali , per essere organiche , non apprendono altrimenti l' obbietto, se non proporzionatamente alle impressioni da lui cagionate negli organi.

258. Di qui apparisce l' equivoco incorso da Kant , e ritenuto da coloro che non seppero del tutto abbandonarne le ingannevoli orme e perigliose. In un senso può dirsi che la forma de' nostri concetti vien comunicata dallo spirito ; in quanto cioè s' intenda per forma la sola maniera di concepire, che si tiene da parte del soggetto. Ma erroneamente si adoprerebbe quel modo di parlare , qualora s' intendesse per forma un elemento integral dell'oggetto, che entri cioè a far parte del termine stesso della percezione o del giudizio. La forma , intesa in questo secondo senso , non può essere un' emanazione dello spirito , ma uopo è che proceda ancor essa dall' oggetto; giacchè i predicati necessarii delle cose son relativi alla loro essenza , e l'essenza , come dicemmo, è nell' oggetto, e perchè è nell' oggetto , è veduta dall' intelletto. Niente vieta per altro che essa venga contemplata in modo astratto, precision fatta dalla individualità concreta , che ha nei particolari appresi col senso ; giacchè ciò non ha che fare coi costitutivi intrinseci dell' oggetto , ma riguarda soltanto la legge direttiva dell' operar del soggetto. Quindi è che la mente non trasferisce nell' obbietto questo suo modo di considerazione, quasi percependo l' oggetto dicesse che l' oggetto è in sè medesimo coll' astrazione , sotto la quale ella lo apprende. Ciò sarebbe un convertire la forma subbiettiva dell' azione contemplatrice in ragione obbiettiva della cosa contemplata , e però la cognizione sa-

rebbe falsa. Ma la mente non fa così; essa intuisce l'essenza, senza attribuirle la maniera astratta della sua intuizione, ma solo riguarda ciò che appartiene all'essenza in quanto tale, cioè a dire mirando i soli caratteri costitutivi di quel dato essere, senza badare alle note d'individualità proprie di questo o quel subbietto particolare. Il che la mente può fare, perchè l'astrazione o individuazione dell'essenza non nasce dall'intrinseca ragione di lei, ma bensì dalla condizion dello stato in cui essa si ritrova. L'essenza di per sè è indifferente a stare nello stato reale o ideale. Ab eterno fu nella mente divina e quivi non solo era universale ma partecipava per l'atto intellettivo divino della stessa vita di Dio. Per la creazione fu prodotta in sè stessa, cioè nello stato reale, e quindi soggiacque alla divisibilità e circoscrizione propria della materiale sussistenza. Per l'intellezione nostra vien riprodotta nello stato ideale; e però ripiglia, attesa l'indole del subbietto, il modo di essere proprio di quello stato, spogliando cioè la concrezione che non appartiene se non allo stato reale. Ma ciò diversifica soltanto il modo di esistere della essenza, non i caratteri che la costituiscono in quanto tale.

Acciocchè poi l'essenza ripigli nell'intelletto nostro in certa guisa le sue prime fattezze, in modo analogo a quelle che essa avea nella mente divina; non altro si richiede se non che l'intelletto nostro sia capace di accoglierla idealmente; val quanto dire che sia veramente facoltà intellettiva; giacchè è impossibile che la facoltà intellettiva non riceva idealmente l'oggetto, cioè in modo analogo a quello, onde l'oggetto sussiste nella mente divina, di cui ogni creato intelletto è partecipata simiglianza.

Conchiudiamo: Per conoscere l'oggetto coi caratteri di necessità e di universalità, basta apprenderne l'essenza; giacchè l'essenza in quanto tale è immutabile, e dall'essere immutabile nasce il poter essere considerata sotto aspetto universale e comune. L'essenza è realmente nelle cose, benchè concretata sotto mutabile esistenza. L'intelletto è facoltà naturata ad apprendere l'essenza come proprio e principal suo oggetto; e per la sua unione col senso nell'indivisibile unità dell'anima umana, ha presente l'obbietto, per ciò stesso che il senso apprende un fatto concreto. La sola cosa, che oltre a ciò richiedesi, è che l'intelletto l'apprenda secondo suo modo, cioè astrattamente sciogliendo quell'essenza dai caratteri individuali per cui essa è concretata nella sua real sussistenza. Ciò importa un'analisi; e però nell'analisi convien che si trovi il primo esercizio dell'attività intellettuale.

ARTICOLO II.

Della percezione delle essenze.

259. Il nome di essenza, secondochè indica la voce stessa, esprime l'astratto dell'ente, e significa ciò per cui una cosa è quel che è. Così dicesi che *animal ragionevole* è l' essenza di uomo; perchè in ciò appunto consiste l' essere onde l' uomo è costituito [1]. E poichè spiegando l'essenza si risponde alla quistione *quid est*, ossia alla dimanda che chiede la definizione della cosa; ne viene che l' essenza si denomina altresì quiddità [2]. Suole anche appellarsi forma, in quanto s' intende per forma la perfezione intrinseca, di cui consta una cosa [3]; e si chiama eziandio natura in quanto l' essenza involge ordine all' operazione sua propria [4]. Infine potremmo aggiungere che si chiama talvolta eziandio ragione, in quanto per ragione s' intende tutto ciò che apprendesi o può apprendersi coll' intelletto.

Di quì si vede che in quel modo in cui una cosa partecipa dell' essere, partecipa altresì dell' essenza; e il medesimo si dica delle altre denominazioni sopraccennate. Non è per altro da credere che a percepire l' essenza basti comunque percepire una cosa; potendo la cosa essere appresa come un semplice fatto e nulla più, come accade alla cognizione sensibile, per la quale si percepisce una cosa, senza capire in che essa consiste. Altro è la grandezza, ed altro la quiddità della medesima: *Aliud est magnitudo, et quod quid est eius* [5]; il senso vede la carne, ma il solo intelletto ne percepisce l'essenza: *Potentia sensitiva cognoscitur caro, potentia intellectiva cognoscitur quidditas carnis* [6]. Per percepire la quiddità, bisogna esser potenza penetrativa dell'oggetto, che si ha presente; il che non si avvera se non dell'intelletto; il quale per ciò appunto ha ricevuto un tal no-

[1] « Essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea res habet esse. » S. Tommaso *De ente et essentia* c. 1.

[2] « Quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res; inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur. » *Ivi.*

[3] « Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscuiusque rei. » *Ivi.*

[4] « Nomen autem naturae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem. » *Ivi.*

[5] S. Tommaso, In 3 *De anima* lect. VIII.

[6] Ivi.

me : *Solus intellectus apprehendit essentias rerum* [1]. E perciocchè l'intelletto umano nello stato della presente vita è volto alle cose sensibili, dalla cui considerazione la nostra conoscenza esordisce; quindi è che il suo primo ed immediato obbietto è l'essenza delle cose materiali e corporee: *Primum, quod intelligitur a nobis, secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis; quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties dictum est* [2].

260. Non tutte le essenze, che conosciamo, anche intorno alle cose sensibili, ci sono immediatamente note; ma ben sovente, per discoprirle, abbiamo uopo di dimostrazione. Ciò avviene ogni qualvolta siamo costretti a cercare la definizione della cosa, di cui si tratta, per via di raziocinio e di analisi discorsiva: *Componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cum dividendo et demonstrando definitionem investigamus* [3]. Così massimamente adoperiamo nel cercare la quiddità specifica delle sostanze; le quali nella presente vita non si conoscono da noi altrimenti, se non per rispetto ai loro effetti e ai loro attributi. Anzi spesse volte neppur per discorso giungiamo a conoscere distintamente tutta l'essenza della sostanza, che investighiamo, per la ragione che sebben ne conosciamo la parte generica, la parte differenziale ci resta occulta. Onde siamo costretti in tal caso a distinguere quell'essere dagli altri pel solo complesso delle sue qualità accidentali. *Quia essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae; oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas* [4]. Così verbigrazia definiamo l'oro e lo distinguiamo dagli altri metalli pei suoi caratteri di duttilità, di lucentezza, di peso e va dicendo.

Comechè questo sia vero, tuttavolta è indubitato che molte essenze o quiddità in un modo o in un altro ci sono veramente note; altrimenti la scienza umana resterebbe annullata. Tra queste poi convien che alcune ci sieno note per loro stesse; non essendo possibile il processo in infinito, come sarebbe necessario se tutte si dovessero scoprire ragionando. Tali sono quelle quiddità, che subitamente si appalesano alla mente, e per definire le quali in modo almeno imperfetto, benchè bastevole a differenziarle dalle altre, non ci è mestieri di razionale discorso, ma di semplice attenzione o al più di analisi direttamente apprensiva. Così, quantunque per inten-

[1] S. Tommaso *Summa th.* q. 57, a. 1 ad 2.
[2] *Summa th.* 1 p. q. 89, a. 3.
[3] Ivi q. 58, a. 5.
[4] S. Tommaso *Qq. Disp.* Quaestio 9 *De potentia* a. 2 ad 5.

dere distintamente in che consiste la vita, è giuocoforza di ragionamenti filosofici; ognuno apprende senza discorso e ti sa dire subitamente in modo almeno confuso che cosa sia il movimento o la quiete, l' unità o il numero, la sostanza o l' accidente ed altri oggetti d' immediato concepimento.

261. Le essenze o quiddità, sia immediatamente sia mediatamente conosciute negli obbietti sensibili, possono essere di tre maniere. Imperocchè alcune sono tali, che non solo per esistere realmente hanno duopo della materia, ma ancora non possono prescindere dalla medesima nel loro obbiettivo concetto. Così accade dell' idéa di corpo, di pianta, di animale, e simili, di cui trattano le scienze fisiche; giacchè sia che si consideri il corpo inorganico, sia che l' organico, in tal considerazione non può prescindersi dalla materia, riguardata in astratto, giacchè la materia entrà a far parte della loro essenza. Altre poi possono concepirsi senza materia sensibile, ma non possono esistere fuori di essa nell' ordine reale; come sono le figure e i numeri, di cui tratta la matematica. Altre quiddità infine sono tali, che non solo nel loro concetto non importano la materia, ma neppure hanno bisogno di essa per esistere realmente; come sarebbero la ragione di ente, di sostanza, di atto, di potenza, e molte altre; le quali unitamente alla considerazione delle forme separate costituiscono l' oggetto della metafisica. *Sciendum quod quaedam sunt, quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt; quaedam vero sunt, quae licet esse non possint, nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit. Et haec differunt ad invicem; ut curvum et simum. Nam simum est in materia sensibili, et necesse est quod in eius definitione cadat materia sensibilis; est enim simum nasus curvus: et talia sunt omnia naturalia, ut homo et lapis. Curvum vero licet esse non possit, nisi in materia sensibili; tamen in eius definitione materia sensibilis non cadit. Et talia sunt omnia mathematica, ut numerus, magnitudines et figurae. Quaedam vero sunt, quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem, vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae, vel quia non universaliter sunt in materia ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens. De his igitur est Metaphysica. De his vero, quae dependent a materia sensibili secundum esse sed non secundum rationem, est Mathematica. De his vero quae dependent à materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est naturalis quae Physica dicitur* [1].

[1] S. TOMMASO In lib. I *Physicorum* lect. 1.

Lo stesso ci è ripetuto dal santo Dottore nella *Somma teologica* colle se-

262. Egli è cospicuo che non solo le due prime specie di quiddità, ma ancora quelle, che appartengono a quest' ultima, possono venire astratte dalle cose materiali; giacchè esse in loro si avverano di fatto; non potendosi negare che ogni corpo per ciò stesso che è corpo, è ente, è sostanza, partecipa dell' atto, ed è in potenza ad altre perfezioni. La sola prerogativa che hanno tali quiddità si è di essere trascendentali; perchè quantunque siano nella materia, tuttavia la oltrepassano col loro concetto potendo avverarsi eziandio di altri esseri al tutto incorporei; sicchè noi nel concepirle non abbiamo uopo di pensare nè pur di riflesso ad alcun essere materiale. Così mirando io un oggetto qualsiasi, a cagion d' esempio un sasso, una pianta, un animale, posso astrarne la ragione di ente, di sostanza, di unità; secondochè lo considero o in quanto è, o in quanto sussiste in sè stesso, o in quanto è separato nella propria individuazione dalle altre cose. Queste nozioni, benchè sorte da prima nel nostro intelletto per astrazione esercitata sopra un obbietto sensibile; possono poscia riguardarsi in loro stesse, quanto agli intrinseci caratteri di ciò che importano; e sotto tale riguardo appariscono alla mente non ristrette al solo giro delle cose corporee, ma

guenti parole: «Materia est duplex, scilicet communis et signata, vel individualis. Communis quidem ut caro et os: individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut species hominis abstrahit ab his carnibus, et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur in septimo Metaphysicorum, et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicae, possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili, non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi: sed solum individuali. Materia enim sensibilis, dicitur materia corporalis, secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia, secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem, quod quantitas prius inest substantiae, quam qualitates sensibiles. Unde quantitates (ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum) possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili: non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia: quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali. Quaedam vero sunt, quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, et actus et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum; posuit abstracta esse secundum rem. » *Summa th.* 1 p. q. 85, a. 1 ad 2.

ampiamente distese a tutto ciò che può partecipare di real sussistenza.

ARTICOLO III.

Nella immediata percezione delle essenze la mente nostra comincia dai concetti più generali.

263. Ma con qual ordine procede la mente umana nell'astrazione delle quiddità dalle cose che il senso le offerisce? Ella comincia dalle più universali, e S. Tommaso ne arreca questa ragione. Tutto ciò, egli dice, che esce dalla potenza per venire all'atto, prima giunge ad un atto incompiuto, e poscia perviene all'atto compiuto. Ora l'intelletto nostro non è in atto fin da principio a rispetto della conoscenza, ma solo in potenza; e l'atto perfetto della conoscenza è la notizia determinata e distinta dell'obbietto. Dunque l'intelletto prima di acquistare una tale notizia, ne concepisce una confusa ed indistinta, val quanto dire una più universale; perchè la cognizione quanto è più universale, tanto meno è distinta a rispetto dei particolari, da cui prescinde e di cui rappresenta le sole note comuni. Ond'essa è capace di ulteriore perfezionamento in virtù della giunta delle note proprie, per le quali scemando di estensione cresce di comprensione e più pienamente dà contezza dell'oggetto. *Intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa; per quam distincte et determinate res noscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia . . . Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam ... Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi; sicut cognoscere animal indistincte est cognoscere in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere hominem; et eadem ratio est si comparamus quodcumque magis universale ad minus universale* [1].

[1] S. Tommaso *Summa th.* 1 p. q. 85, a. 3.

E questa legge dell'intelletto nostro di procedere nella conoscenza dal più universale al meno universale, trova una conferma nella considerazione del linguaggio; il quale per essere manifestazione esterna del pensiero, ne rivela i caratteri e l'andamento. Le lingue quanto sono meno perfette tanto più abbondano di voci generiche e scarseggiano di specifiche. Esse esprimono ordinariamente con un solo vocabolo cose molto differenti tra loro; il che proviene dal perchè i popoli, ai quali quelle lingue appartengono, avendo tuttavia rozza la intelligenza, e non ancora disciplinata a distinguere i diversi caratteri che separano un oggetto dall'altro; concepiscono le cose quanto a ciò che esse hanno di simile tra di loro e come tali le significano colla parola. Per contrario quanto più son colte le nazioni, tanto più sono ricche di linguaggio; sicchè basta una piccola differenza di oggetto perchè esso abbia la sua frase propria. Ciò dimostra che col procedere della coltura, procede la distinzione più precisa nei nostri concepimenti; la quale, come è naturale, va poi a trasfondersi nella favella. Quindi la dovizia e la vastità in antico dell'idioma greco; e lo stesso possiam dire, senza tema di orgoglio, della lingua italiana, massimamente per ciò che spetta alle scienze razionali e alle arti belle; benchè altre nozioni ci avanzino per ciò che riguarda le arti meccaniche e le scienze fisiche.

264. Stantechè la nostra intellettual conoscenza trae origine dai sensi, da cui la mente universaleggiando forma i suoi primi concetti; S. Tommaso giustamente osserva che l'ordine enunciato di sopra si verifica proporzionevolmente eziandio dei sensi; i quali benchè apprendono l'individuo, nondimeno nel loro primo esplicarsi apprendono questo individuo come concreto d'una nota più comune, e quinci passano ad apprenderlo come concreto di una nota meno comune. A cagion d'esempio offerendosi loro un individuo umano, essi prima lo apprendono come corpo, poi come vivo, poi come animale, e da ultimo come uomo. Il che vale a dire che prima ne percepiscono in confuso le sole determinazioni quantitative, e poscia passano a percepire in esse quelle differenze più delicate, che corrispondono a gradi meno generali dell'essere. La ragione di ciò è la stessa che fu detta di sopra; perchè anche il senso esce dalla potenza all'atto, e però anche esso secondo suo modo segue da questa parte un processo analogo a quello dell'intelletto. *Quia sensus exit de potentia in actum, sicut et intellectus; idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu.* Così S. Tommaso [1].

[1] Ivi.

E ciò confermasi dal S. Dottore coll'esempio dei bambini, i quali appellano da principio collo stesso nome di *padre* qualsivoglia uomo. Il che dimostra che essi nel mirare il proprio padre non ben vi distinguono da prima le note particolari che lo differenziano nell'aspetto stesso dagli altri, e però lo confondono con qualsivoglia individuo che lor si presenti. *Puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque* [1]. Onde il santo Dottore conchiude che tanto il senso quanto l'intelletto procedono dalla cognizione di ciò, che è più comune, a ciò che è meno comune; benchè il primo l'apprenda in modo concreto e singolare, il secondo in modo astratto ed universale. *Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium; sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum, quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis* [2].

265. Dall'esposta dottrina evidentemente si ricava che la prima idea, che in noi si svolge, è quella dell'ente: *Ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter* [3]. Imperocchè se è legge dell'intelletto nostro di cominciare il suo svolgimento dal percepire una ragione più comune, innanzi di concepirne una meno comune; è chiaro che la prima ragione, che da lui vien percepita, è la comunissima ed universalissima, cioè quella dell'ente; sicchè ogni altra cosa non si conosca se non per restrizione e determinazione fatta dell'ente. *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens; unde oportet quod omnes alias conceptiones intellectus accipiat ex additione ad ens* [4]. E in molti altri luoghi ci dice che il primo ed immediato oggetto dell'intelletto è l'ente, e che la ragione di ente è la prima a venire astratta dalla mente nostra. *Illa quae sunt in genere prima eorum quae intellectus abstrahit a phantasmatibus, sint prima cognita a nobis, ut ens* [5].

266. Ciò tuttavia sembra doversi intendere del solo primo svolgimento dell'intelletto, e non di qualunque atto che poscia da lui si eserciti. Imperocchè acquistate una volta le idee e possedendole in abito, noi non abbiamo poscia bisogno, per richiamarle nei casi

[1] Luogo citato.
[2] Ivi.
[3] S. Tommaso Quaestio *De veritate* art. 1.
[4] *Summa theol.* 1 2 quaest. 94, art. 2.
[5] *Super Boethium De Trinitate.*

particolari, di cominciar sempre dall' universalissima idea dell'ente. Questo anzi mi parrebbe piuttosto contrario alla dottrina di S. Tommaso; il quale ci dice in molti luoghi che quello stesso, che il senso ci rappresenta in modo materiale e concreto, viene appreso dall'intelletto in modo immateriale ed astratto: *Id, quod cognoscit sensus materialiter et concrete (quod est cognoscere singulare) hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale* [1]. Dunque allorchè il senso mi presenta a cagion d'esempio un giacinto o un giglio con tutte le determinazioni proprie di quei fiori, il mio intelletto ne astrae tosto l'idea specifica, e non ha mestieri di applicar loro prima l'idea dell'ente, poi quella di sostanza, poi quella di corpo, poi quella di vivente, e così del resto. E l'esempio stesso, che ricordammo più sopra, del fanciullo, che confonde col padre ogni altro uomo, pare che confermi questa sentenza. Imperocchè se S. Tommaso dal vedere che il fanciullo non sa coll'intelletto distinguere suo padre dagli altri uomini inferisce che il detto fanciullo eziandio col senso non percepisce quelle differenze, ma solo apprende il proprio padre confusamente, benchè concretamente; vuol dire che secondo il santo Dottore la corrispondenza che passa tra l'intelletto e il senso è tale, che il primo, benchè naturato a cominciare il suo primo svolgimento da' concetti più universali, nondimeno in tanto obbedisce a questa legge, in quanto anche il senso comincia da percezioni concrete che corrispondono a forme indeterminate e comuni. Di che per la ragione contraria può dedursi che quando il senso presenta l'individuo in modo distinto e determinato nella propria specie, l'intelletto debba tosto concepire la nozione universale relativa a quella specie; massimamente quando si tratta non di formare la prima volta l'idea ma di richiamar quella che già in abito si possiede.

Sicchè per conchiudere io penso esser conforme alla dottrina di S. Tommaso che quantunque nel primo acquisto delle idee e nella prima educazione ed esplicazione della nostra intelligenza, noi abbiamo avuto bisogno di cominciare dalle idee più generiche, per quindi giugnere gradatamente alle specifiche; nondimeno in seguito trattandosi di uso d'idee già acquisite, si segue il cammino inverso; in quanto si comincia dall'idea specifica, rispondente all'obbietto concreto che rappresentano i sensi, e sol per analisi riflessa si rimonta alle generiche, fino a giungere all'universalissima di ente. Sicchè l'idea generalissima di ente, che nella conoscenza diretta fu

[1] *Summa th.* 1 p. q. 86 a. 1.

la prima a svolgersi in noi, nella conoscenza riflessa diventa l'ultima: in quanto ad essa passo passo saliamo rimovendo l'una dopo l'altra tutte le differenze che la determinano nei sussistenti reali.

I testi poi del S. Dottore, i quali dicono che la nozione di ente si contiene in ogni apprensione: *includitur in omni apprehenso;* vogliono intendersi di una contenenza virtuale ed implicita, non formale ed esplicita; siccome appunto allorchè egli dice che in virtù del principio di contraddizione aderiamo agli altri veri, non intende di dire che tutti i veri da quel principio formalmente si deducono, ma solo che implicitamente lo presuppongono. Altrimenti non ci sarebbe che un sol principio per sè noto; e quindi distruggerebbesi la possibilità della dimostrazione, la quale richiede almeno la certezza d'amendue le premesse.

Proporzionevolmente a ciò, dee rispondersi a chi obbiettasse quegli altri luoghi, in cui san Tommaso dice spesse volte che l'ente è la ragion formale della conoscenza intellettiva. Ciò non significa altro, se non che l'intelletto può estendersi colla cognizione a tutto quello che partecipa dell'essere; come l'occhio può estendersi colla sua percezione a tutto quello che è colorato. Altrimenti se da siffatta locuzione dovesse inferirsi che l'intelletto ogni qual volta conosce, dee prima pensare l'ente in astratto; per simil modo dal dircisi da S. Tommaso che l'obbietto formale della vista è il colore, dovrebbe inferirsi che, secondo lui, l'occhio non può vedere un colorato, senza prima vedere il colore in astratto. Il che quanto sia assurdo non è da dire. S. Tommaso vuole esprimere con quella frase, che la ragione, per la quale una cosa si conosce dall'intelletto, si è perchè essa è ente; e non perchè è tale o tale ente. Di che segue che l'intelletto sia potenza universale di conoscere, e l'obbietto suo adeguato non sia che l'ente generalissimo; giacchè il solo ente generalissimo abbraccia tutti gli esseri particolari e l'obbietto adeguato d'una potenza dee esprimere tutto ciò, intorno a cui essa può versare coll'atto suo.

ARTICOLO IV.

In che modo il concetto di essenza s'identifica con quello di possibile.

267. La possibilità genericamente presa non è altro che la capacità o l'attitudine d'una cosa in ordine alla esistenza; giacchè possibile si dice ciò che può esistere. Laonde giustamente da S. Tom-

maso il possibile si divide in due classi. *Possibile dicitur dupliciter* [1]. L' una è del possibile relativo ed estrinseco, in quanto una cosa si considera come capace di esistere per rispetto alla potenza che può produrla ; come appunto dicesi possibile in ordine all' uomo, ciò che può essere prodotto dalla potenza dell' uomo: *Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam ; sicut, quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini* [2]. L'altra classe è del possibile assoluto ed interno, in quanto l' attitudine ad esistere si considera in una cosa per rispetto ai soli caratteri costitutivi della medesima, i quali di per sè non involgano ripugnanza veruna ; come il movimento o la quiete di un corpo: *Dicitur autem possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Sortem sedere; impossibile vero quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum* [3].

268. Ora egli è chiaro che il concetto di essenza non può identificarsi col concetto di possibile tolto nel primo senso ; perchè il concetto di essenza è assoluto, laddove il possibile esterno è evidentemente relativo, essendo concepito per rispetto a una causa che sia atta a comunicargli l' esistenza. Un tal possibile non appartiene che all' ordine riflesso della conoscenza ; in quanto, concepita una cosa, ossia appresa come essenza, si cerca poi se essa possa venire attuata nell' ordine reale per virtù d' una data cagione. In tal senso diciamo che tutte le essenze sono possibili rispetto a Dio ; il quale essendo infinito nella potenza, può estendersi colla virtù sua a tutto ciò che è concepibile colla mente: *Non est impossibile apud Deum omne verbum* [4].

La quistione dunque si riduce a cercare se il concetto di essenza s' identica con quello di possibile assoluto ed interno; giacchè questo, come dicemmo, non è concepito per considerazione di nessun principio esteriore, ma solo per considerazione dell' interno essere della cosa. *Possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum seipsum* [5]. Alla quistione così ristretta rispondo che il concetto di essenza s'identica con quello di possibile interno, purchè in esso si consideri la possibilità non formale ma fondamentale. Procurerò di spiegarmi brevemente e con chiarezza.

[1] *Summa theol.* 1 p. q. 25, a. 3.
[2] Ivi.
[3] Ivi.
[4] Lucae 1.
[5] S. Tommaso luogo dianzi citato.

La possibilità anche interna formalmente considerata, inchiude ancor essa una relazione, un rispetto. Essa dice la non ripugnanza, che la cosa ha ad esistere in sè stessa, fuori cioè del concetto della mente; e però oltre alla semplice considerazione di essenza involge l'ordine all'attuazione reale della medesima. La denominazione formale di possibile interno si attribuisce ad una data essenza, in quanto si considera in essa l'attitudine alla ultima attualità che corrisponde all'essere, come tale, val quanto dire all'esistenza reale; giacchè l'esistenza reale è l'ultimo compimento, che può concepirsi a rispetto dell'essere. E quantunque siffatta attitudine risulta dalle note intrinseche dell'essenza; ciò tuttavia non toglie che essa aggiunga alcuna cosa, cioè il rispetto ad un ulteriore perfezionamento; e quindi la sua considerazione appartiene all'ordine delle idee riflesse, non delle idee dirette e primitive. L'essenza direttamente e primamente intesa non presenta altro all'intelletto, se non ciò che si esprime poscia mediante la definizione; e mediante la definizione non si esprime niun rispetto esplicito all'esistenza, ma solo ciò che costituisce la quiddità intelligibile del definito. Quando io concepisco l'uomo, non concepisco altro che animal ragionevole; senza pensare con quell'atto che la cosa, che io concepisco, è attuabile fuori del mio concetto. Per pensare ciò ho bisogno di riflessione ontologica; cioè di ritorno sopra l'oggetto che ho appreso, a fine di considerarci il rispetto che esso ha coll'attuazione ultima del proprio essere.

Il medesimo non può dirsi se si considera la possibilità interna fondamentale; ossia la radice, onde pullula nell'essenza quella attitudine a posseder l'esistenza, in altri termini quella sua non ripugnanza ad esistere. Siffatta radice non è altro che l'entità stessa dell'essenza che si contempla, val quanto dire le note e i caratteri intrinseci che la costituiscono. Io non posso concepire un'essenza, senza concepire siffatte note in quanto sono conciliabili e stanno bene tra loro. Ora tali note per ciò stesso che non si escludono a vicenda, come accade nei contraddittorii; esprimono una vera entità, la quale non oppone da sè verun ostacolo alla sua realizzazione attuale. Per esempio io concepisco un cerchio. Che cosa ho presente all'intelletto in tal concepimento? Una figura piana, compresa dal circuito di una linea curva, di cui tutti i punti sieno equidistanti dal centro. Queste sono le note che costituiscono l'essere stesso del cerchio, e delle quali non posso prescindere nel concepirlo. E di vero se io per contrario volessi rappresentarmi non una curva ma una retta, o invece dell'eguaglianza de' raggi volessi con-

cepire la loro disuguaglianza; io mi sforzerei invano di formare il concetto di un cerchio, e tentandolo non mi si affaccerebbe al pensiero che il contraddittorio ed il nulla. Ora codeste note, per ciò appunto che ben accordandosi insieme mi presentano alla considerazione un essere, una qualche cosa, son ragione che quell'essenza di per sè non contrasti coll'esistenza. Ecco la possibilità interna fondamentale; da cui non può prescindersi nel concetto di essenza. Ma essa, come si è veduto, non consiste in altro se non nel mutuo accordo delle note costituenti l'essenza, in quanto non involgono contraddizione tra loro, e però rappresentano un essere contraddistinto per ciò stesso dal nulla, cioè dalla negazione di ogni essere. Quinci è facile il trapasso a riguardare quell'essenza, come attuabile di per sè nell'ordine reale, non presentando ella antagonismo e negazione reciproca di caratteri, che è la sola cosa inconciliabile coll'esistenza. Ma per tal considerazione, che riguarda la possibilità interna formale ed esplicita, si richiede un atto riflesso della mente.

In somma in un'essenza, che si contempla, si può riguardare o la consonanza scambievole delle sue note caratteristiche, in quanto non si contraddicono tra di loro; o l'attitudine che quindi risulta in ordine alla sua attuazione reale; o finalmente il rispetto ad una cagione che abbia virtù di recare ad effetto quell'attuazione. La prima costituisce la possibilità interna fondamentale od implicita, che voglia dirsi; la quale è identica al concetto di essenza. La seconda costituisce la possibilità interna formale od esplicita; la quale è inseparabile dall'essenza: giacchè ogni essenza per ciò stesso che esiste nel concetto, è di per sè capace di esistere fuori del medesimo. Ma siffatta possibilità per essere considerata ha mestieri d'un atto riflesso della mente che miri l'essenza in ordine all'esistenza. La terza costituisce la possibilità esterna o relativa; la quale ha mestieri non solo di riflessione, ma inoltre di paragone coll'attività della causa, a rispetto di cui quell'essenza si denomina possibile.

ARTICOLO V.

De' primi principii.

269. Col concepimento delle quiddità non si è ottenuto che il semplice inizio della conoscenza intellettiva: *Formatio quidditatis est prima operatio intellectus* [1]. Esso non costituisce se non quell'at-

[1] S. Tommaso *Qq. Disp.* Quaestio *De veritate* a. 3 ad 1.

to, che nomasi semplice apprensione, a cui tien dietro il giudizio ed il discorso; pei quali due atti la mente componendo e dividendo, ossia esercitando la sintesi e l'analisi sopra i concetti già conseguiti, perfeziona la sua conoscenza [1]. La necessità di questa successione di atti conoscitivi proviene dall'imperfezione della mente nostra; la quale non vede tutto d'un tratto, ma va gradatamente da una cognizione ad un'altra, svolgendo e perfezionando ciò che prima conosceva come in incoazione ed in germe. Ascoltiamo l'Angelico: « Perciocchè l'intelletto umano esce dalla potenza all'atto, ha una certa simiglianza con le cose generabili; le quali non ottengono subito la propria perfezione, ma la vanno successivamente acquistando. Del pari l'intelletto umano non conseguisce tosto fin dalla prima apprensione la perfetta conoscenza dell'obbietto, ma da principio apprende di esso qualche cosa soltanto, vale a dire la quiddità; la quale è il primo e proprio oggetto dell'intelletto. Quinci passa a percepirne le proprietà, gli accidenti, e le relazioni. Nel che fare l'intelletto ha bisogno di congiungere e separare tra loro i suoi diversi concetti, la qual cosa appartiene al giudizio; e da una composizione o divisione di concetti procedere ad un'altra, il che costituisce il discorso [2]. » Ondechè l'apprensione, il giudizio, il ra-

[1] « Duplex est operatio intellectus. Una quidem, quae dicitur indivisibilium intelligentia; per quam scilicet apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa. Alia est operatio intellectus, scilicet componentis et dividentis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi; secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam; quia non potest esse compositio et divisio, nisi simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam; quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis. » S. Tommaso in lib. I. *Perihermenias* lect. I.

Ecco dichiarate con somma limpidezza le tre operazioni dell'intelletto umano: la semplice apprensione, il giudizio, il raziocinio. Ecco ancora additato l'ordine con che siffatte operazioni si svolgono; in quanto la semplice apprensione precede al giudizio, e il giudizio al raziocinio. Ed ecco infine apportata la ragione d'un tale ordine; in quanto non è possibile unire o disunire in virtù di un giudizio termini che l'intelletto non vede; nè è possibile derivare un vero ignoto da un vero, che non sia innanzi conosciuto.

[2] « Cum intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generalibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus, et deinde intelligit proprietates, et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere et ex una compositione et di-

ziocinio, sono tre funzioni della stessa facoltà intellettiva, coordinate tra loro per guisa, che il raziocinio muova dal giudizio, e il giudizio dalla semplice apprensione: *In speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enunciatio, tertio vero syllogismus vel argumentatio* [1]. L'atto perfetto della conoscenza è sempre un giudizio; ma se questo giudizio è derivato da un altro, dicesi mediato, e si ha per discorso; se per contrario non presuppone che il semplice apprendimento d'una quiddità, dicesi immediato, e si ha per riflessione ontologica sopra l'essenza che erasi appresa. *Intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum; sed quaedam statim conspicere potest, quaedam vero non conspicit, nisi ex aliis principiis inspectis* [2].

270. Come ognun vede, il primo passo del lavoro cogitativo dopo l'apprensione dell'essenza sta nei primi giudizii in cui esce la mente, e i quali perciò si nomano primi principii o verità per sè note. Queste poi rilucono all'intelletto mercè di quei rispetti, che le essenze immediatamente manifestano in virtù degl'intrinseci loro caratteri. Conciossiachè quantunque non tutto che appartiene ad un'essenza, ci apparisca a prima fronte; e però la mente nostra è costretta in simili casi a cercare altri concetti intermezzi e discorrere e ragionare; tuttavia alcuni rispetti immediatamente ci si appalesano, sia perchè consistono nell'esclusione dell'opposto, sia perchè risultano dal paragone con qualche nota, in cui prossimamente si scioglie la prima idea. Così appreso l'ente, non può fare che non vi ravvisiamo subitamente la ripugnanza col nulla, non essendo il nulla che la negazione dell'ente; ed appreso l'essere in atto, e paragonandolo con l'essere in potenza, non può fare che non ravvisiamo l'eccedenza dell'uno sopra dell'altro, esprimendo l'atto in istato compiuto e perfetto quello stesso che la potenza dice in sola capacità od incoazione. Quindi l'intelletto proferisce quei giudizii: Ciò che è, non può non essere in quanto è: L'atto è più, che la semplice potenza. Lo stesso si dica dell'idea di sostanza, di causa, di ordine e cento altre; nelle quali un'essenza intesa dà incontanente luogo ad un giudizio primo, stante la vista immediata della convenienza o discrepanza di lei con altra essenza o con alcun carattere che essa necessariamente inchiude od esclude. «Una propo-

visione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.» *Summa Theol.* 1 p. q. 85, art. 5.

[1] S. Tommaso *Summa Th.* 1. 2, q. 89, art. 1 ad 1.

[2] S. Tommaso *Qq. Disp.* Quaestio *De Magistro* art. 3.

sizione, dice san Tommaso, è per sè nota, da che il predicato è inchiuso nella nozione del soggetto; come, *l'uomo è animale*: giacchè l'animalità appartiene alla nozione di uomo. Dunque se avviene che a tutti sia noto ciò che importa un predicato ed un soggetto, la proposizione, che ne risulta, sarà a tutti immediatamente nota: secondo che incontra ai primi principii, i termini dei quali sono alcuni concetti comuni, che nessuno ignora, come l'ente e il non ente, il tutto e la parte, e somiglianti [1]. »

271. Qui vuole con proporzione applicarsi ciò che sopra abbiamo detto della semplice percezione della essenza. Imperocchè in quella guisa, che a rispetto di codesto atto intellettuale dicemmo dover esserci un primo concetto universalissimo e semplicissimo, il concetto cioè di ente, che vada innanzi a tutti gli altri, quasi comun fondamento; così nei giudizii, quantunque immediati e per sè noti, è da riconoscere un giudizio primo che sia come presupposto e sostegno di tutti gli altri giudizii, e a cui se la mente non assentisse, a niun'altra cosa potrebbe assentire. Un tale principio è quello così detto di contraddizione, il quale si esprime: È impossibile che una cosa sia insieme e non sia; o in forma più dialettica: L'essere è incompossibile col non essere. A persuadersi di tal necessità basterebbe, se non fosse altro, il riflettere che l'anzidetto principio, tutto quanto è, si appoggia immediatamente al concetto di ente; e l'ordine dei giudizii dell'intelletto segue l'ordine delle semplici percezioni. « Essendo doppia l'operazione dell'intelletto: una, colla quale si apprende la quiddità e che si noma semplice intelligenza, l'altra che si appella giudizio, e per la quale la mente congiunge e separa; in entrambe convien riconoscere un primo. Nella semplice intelligenza ciò, che è primo, si è il concetto di ente, senza di cui niun'altra idea potrebbe concepirsi dall'intelletto. E perciocchè questo principio: *È impossibile essere insieme e non essere*, dipende dal concetto di ente; siccome appunto il principio che il *tutto è maggiore della parte* dipende dall'intendere che cosa sia *tutto* e che cosa sia *parte*; quindi è che esso è naturalmente il primo a rispetto della seconda operazione dell'intelletto, la quale consiste nel giudicare. Nè alcuno può con codesta seconda operazione intellettiva in-

[1] « Ex hoc aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal: nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. » S. TOMMASO *Summa Th.* 1 p. q. 2, art. 1.

tendere nessuna cosa, se prima non abbia inteso un tal principio. Imperocchè siccome il tutto e la parte non possono intendersi senza il previo concetto di ente; così neppure questo principio: *il tutto è maggiore della parte*, può concepirsi, senza prima aver capito il principio di contraddizione, che è di tutti il più fermo [1].

272. Nè si dica che al concetto di ente si appoggiano ancora degli altri giudizii, i quali potrebbero per conseguenza disputare il primato al principio di contraddizione. Attesochè, se ben si rimira, qualunque altra cosa si affermi dell'essere esprimerà sempre un concetto posteriore a quello che si trova nell'enunciato principio. La prima cosa, che la mente scopre nell'essere, si è la sua ripugnanza col nulla. Ciò è tanto vicino alla semplice apprensione dell'ente, che sembra quasi confondersi con essa. Il concetto della mente, come S. Tommaso osserva, *se habet ad opposita*; val quanto dire per ciò stesso che si concepisce una quiddità si concepisce ancora la sua negazione. Onde il concetto di *ente* e di *non ente* sono inseparabili nello stesso intuito mentale; nel primo si vede il secondo, il quale non è altro che la sua negazione, e quasi come l'ombra rispetto al corpo. Il perchè la mente paragonando tra loro questi due concetti, paragona veramente i due concetti primi ed originarii. E siccome il rispetto che passa tra essi non è altro che quello d'incompossibilità assoluta; la mente ciò appunto scorge e pronunzia scorgendo e pronunziando il principio di contraddizione. La mente dunque con tal principio non solo non esce fuori della vista dell'ente, in cui e per cui intende l'opposta negazione; ma di esso pronunzia ciò che in lui è primo e fondamentale, cioè la sua separazione e insociabilità col nulla.

Di che si vede quanto fuor di ragione il Rosmini neghi che il principio di contraddizione sia assolutamente il primo nell'intelletto no-

[1] « Cum duplex sit operatio intellectus, una qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia qua componit et dividit; in utraque est aliquod primum. In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens: nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium: *impossibile est esse et non esse simul*, dependet ex intellectu entis; sicut hoc principium: *omne totum est maius sua parte*, ex intellectu totius et partis; ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur, nisi intellecto ente; ita nec hoc principium, *Omne totum est maius sua parte*, nisi intellecto hoc principio firmissimo. » In lib. 4 *Metaphysicorum* lect. 6.

stro, e attribuisce una tal prerogativa al principio che egli chiama di cognizione e che esprime con questa formola: *L' oggetto del pensiero è l' essere* [1]. Questo giudizio non solo non è primo, ma neppure appartiene all' ordine diretto della conoscenza. Esso non esprime se non il rispetto che l' ente ha alla facoltà intellettiva e suppone il principio di contraddizione; giacchè in tanto l' ente è oggetto del pensiero, in quanto è impossibile che l' ente s' identifichi col nulla; altrimenti sarebbe oggetto insieme e non oggetto, e il pensiero potrebbe riguardare il nulla al modo medesimo che riguarda l' ente. Dippiù, questa verità che l'*ente è oggetto del pensiero* è da noi conosciuta per riflessione sopra gli atti nostri intellettivi e sopra ciò che da noi si contempla. Il perchè è impossibile che essa costituisca il primo giudizio proferito dalla mente, allorchè ella immediatamente dopo la prima apprensione giudica nell' ordine diretto innanzi di passare all' ordine riflesso.

273. Nel dire che il principio di contraddizione, *L' essere non può non essere*, è fondamento di tutti gli altri principii, intendiamo di dir solamente che esso è quello che vien prima pronunziato dall' intelletto nostro e che implicitamente si suppone in tutti gli altri giudizii; ma non intendiamo di dire che esso sia il solo che si conosca per sè medesimo, sicchè tutti gli altri debbano da lui per dimostrazione derivarsi. Ciò sarebbe evidentemente contrario alla dottrina di S. Tommaso; il quale spessissimo parlando di altri principii, li chiama immediati e per sè noti. Il che non potrebbe affermarsi di loro in nessun modo, dove essi da noi non si conoscessero altrimenti, che per inferenza da un superiore principio. Ma senza ciò, il santo Dottore nega dichiaratamente che quei giudizii, i quali si dicono primi principii e sono comun fondamento delle arti e delle scienze, si deducano per discorso; e vuole che essi si conoscano per semplice intellezione del predicato e del subbietto, onde constano. « Le proposizioni per sè note, egli dice, sono quelle, che s' intendono, come prima sieno intesi i loro termini. Il che accade in quelle proposizioni, nelle quali il predicato è posto nella stessa definizione del soggetto, o è identico al soggetto. » E ne reca ad esempio questi due assiomi: *Il tutto è maggior della parte; Quelle cose, che sono eguali ad una terza, sono eguali tra loro* [2]. Più sotto poi soggiunge

[1] « Il principio di contraddizione si può dedurre da un principio antecedente, che io chiamo principio di cognizione ed esprimo in questa proposizione: L' oggetto del pensiero è l' essere. » *Nuovo saggio* vol. 2, sez. V, parte 3, cap. 1.

[2] « Propositiones per se notae sunt quae statim, notis terminis, cognoscun-

che i primi principii ci si fanno noti pel lume dell'intelletto, cioè a dire per la virtù astrattiva dell'animo nostro, e non per alcun raziocinio, ma per sola intelligenza dei loro termini [1]. Dunque non un principio, da cui si deducano discorrendo, ma la semplice apprensione delle quiddità astratte dai sensibili, è ciò a cui esplicitamente si appoggia l'intelletto nella formazione de' primi principii. Così a cagion d'esempio l'intelletto, concepita l'idea di causa a fronte di quella di effetto, vede senza indugio che l'esistenza di ciò che la prima esprime è richiesta necessariamente all'esistenza di ciò che esprime la seconda; e concepita l'idea di sostanza a fronte di quella d'accidente scorge subito che l'uno richiede l'altra come soggetto; e così dice: non si dà effetto senza cagione; l'accidente ha bisogno d'inerire alla sostanza. Qui non ci è stato come previo, se non il semplice apprendimento della quiddità, senza niuno esplicito assenso a qualche anteriore principio, da cui que' due assiomi si deducessero. Nondimeno la mente, nel formarli, ha dovuto implicitamente assentire al principio di contraddizione; cui rimosso, tutti gli altri cadrebbero per terra. E da questa necessità d'implicito assenso proviene che la mente può poscia chiarire la certezza degli altri principii mediante il principio di contraddizione, siccome appunto ci serviamo secondo il bisogno dell'idea dell'ente per illustrare gli altri concetti. Anzi non pur chiarire, ma anche si può dimostrare indirettamente, cioè per dimostrazione come suol dirsi *ab absurdo*, la stabilità degli altri principii mediante il principio di contraddizione; non per bisogno intrinseco che quelli ne abbiano, ma bensì per convincere un pertinace, il quale per altro conceda quanto è richiesto per intessere il raziocinio.

tur. Hoc autem contingit in illis propositionibus, in quibus praedicatum ponitur in definitione subiecti vel praedicatum est idem subiecto. Sed contingit aliquam propositionem, quantum in se est, esse per se notam, non tamen esse per se notam omnibus, qui ignorant definitionem praedicati et subiecti. Unde Boëthius dicit in libro *de hebdomadibus* quod quaedam sunt per se nota sapientibus, quae non sunt per se nota omnibus. Illa autem sunt per se nota omnibus, quorum termini in conceptione omnium cadunt. Huiusmodi autem sunt communia; eo quod nostra cognitio a communibus ad propria pervenit. Et ideo illae propositiones sunt prima demonstrationum principia, quae componuntur ex terminis communibus, sicut totum et pars, ut *Omne totum est maius sua parte*; et sicut aequale vel inaequale, ut *Quae uni et eidem sunt aequalia*. Et eadem ratio est de similibus. » In lib. 4 *Metaphys.* lect. V.

[1] « Ex ipso lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. » *Ivi* lect. VI.

ARTICOLO VI.

Dell' abito innato de' primi principii.

274. Posta l'astrazione delle essenze o quiddità dai sensibili, l'intelletto nostro facilmente e prontamente pronunzia i primi principii, intendendo ciò che quelle quiddità inchiudono o escludono. Codesta facilità e prontezza, che l'intelletto nostro ha naturalmente a proferire i primi giudizii, posta la percezion delle essenze; è ciò che S. Tommaso appella abito naturale di esso intelletto, e in virtù di cui chiama bene spesso innati gli stessi primi principii della conoscenza. Alcuni non ponendo mente a questa dottrina dell' Angelico si dànno a credere che il S. Dottore sostenesse in qualche modo le idee innate, perchè trovano da lui detto più volte che la cognizione dei primi principii ci è insita naturalmente: *Illa nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis* [1]. Molto più poi si ostinano in tal pensiero, quando s' imbattono in quel luogo dove l' Aquinate dice espressamente che oltre il lume intellettuale, cioè la virtù astrattiva delle essenze, Iddio ci ha impresso nell' animo la notizia dei primi principii, quasi semenza di tutte le nostre ulteriori cognizioni. *Ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo, quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum; sicut aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum* [2]. Ecco, essi dicono, che S. Tommaso distingue due cose; la luce intellettuale e la conoscenza de' primi principii; ed ammette innata in noi non solamente la prima, ma eziandio la seconda; il che non può stare, senza presupporre innate anco le idee. Nondimeno essi stessi si trovano poi grandemente impacciati nel vedere che il medesimo S. Dottore afferma in altri luoghi con non minore asseveranza che la conoscenza dei primi principii trae origine dai sensi e dall' astrazione dell' intelletto agente: *Ipsorum principiorum cognitio in nobis a sen-*

[1] *Summa Th.* 1 p. q. 2, art. 1.
[2] *Qq. Disp.* Quaestio *De Magistro* a. 3.

sibilibus causatur [1]; *Cognitio principiorum a sensibilibus accipitur. A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi, nisi per abstractionem intellectus agentis* [2]. Come dunque conciliare tra loro queste affermazioni così opposte: La conoscenza dei principii ci è innata; La conoscenza dei principii dipende dai sensi e dall'astrazione dell'intelletto? Chi legge S. Tommaso per apprenderne la dottrina e non per tirarlo a preconcette opinioni, non incontra niuna difficoltà a comporre insieme con ottimo accordo quei detti in apparenza contrarii. I primi principii per S. Tommaso ci sono innati non in atto, al che si richiederebbero certamente idee innate; ma soltanto ci sono innati in abito, al che basta la virtù e la disposizione naturale per proferirli quando che sia. A convincersi che questa sia la dottrina di lui, basti consultare quel luogo dov'egli chiede se sia in noi qualche abito posto dalla natura. Al che egli risponde che tra gli altri abiti ci è l'intendimento de'primi principii, il quale, essendo posto in noi dalla natura, fa sì che gli stessi primi principii si dicano essere conosciuti da noi naturalmente: *Inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura: unde et principia huiusmodi dicuntur naturaliter cognita* [3]. E venendo poscia a dichiarare perchè codesto abito appellasi naturale, dice in termini espressi che ciò è perchè la natura dell'anima intellettiva è siffattamente disposta; che appena inteso che cosa importi un'idea primitiva, passa tosto a giudicare della medesima, benchè abbia dovuto acquistar quell'idea per astrazione dai sensati. *Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectivae convenit homini quod statim, cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte; et simile est in ceteris. Sed quid sit totum et quid sit pars cognoscere non potest, nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas* [4]. I principii adunque per S. Tommaso si dicono innati in questo senso, in quanto ne è in noi innata la radice; vale a dire in quanto ci è impressa da Dio una disposizione e come inflessione nella potenza intellettiva a proferirli; benchè le idee sopra cui essi si fondano conviene che siano acquisite in virtù dell'astrazione esercitata sopra le rappresentazioni sensibili. Siffatto abito non è altro che una facilità e prontezza insita nell'intelletto nostro per assentire a'primi veri, tostochè essi ci vengono proposti. *Quod est per se notum, se habet ut principium et per-*

[1] *Contra Gentes* lib. 2, cap. 83.
[2] *Qq. Disp.* Quaestio *De Anima* art. 4.
[3] *Summa Theol.* 1. 2, q. 51, art. 1.
[4] Ivi.

cipitur statim ab intellectu; et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem vocatur intellectus, qui est habitus principiorum [1]. Ma siffatti veri non ci vengono proposti, se non per idee astratte dagli obbietti sensibili. E però il Santo Dottore giustamente osserva che un tale abito non può dirsi procedere in noi totalmente da natura, ma che parte procede da natura e parte da esteriore principio; a differenza degli Angeli, i quali conoscono per idee innate, il che non è proprio dell'uomo. *Neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter a natura. In Angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanae naturae. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales tanquam partim a natura existentes, et partim ab exteriori principio* [2].

Possiamo dunque stabilire le seguenti cose: I. Che alla natura umana non compete l'intendere per idee innate, il che è proprio solamente degli Angeli. II. Che l'uomo acquista le idee per astrazione dai sensati. III. Che egli nondimeno ha insita nella propria intelligenza una tendenza a prontamente giudicare, poste le idee astratte dai sensi. IV. Che questa tendenza si appella abito naturale dei primi principii, ed anche semplicemente intelletto. Il perchè presso l'Angelico la voce intelletto benchè si adoperi più comunemente a significare la facoltà intellettiva, si prende nondimeno alcune volte per esprimere la naturale disposizione che è in essa a capire i primi principii. V. Che per conseguenza si può in certo senso dire che gli stessi primi principii ci sono innati, in quanto ci è innato l'abito, in virtù di cui li conosciamo, posta che sia l'apprensione dell'oggetto, la quale, come dicemmo, dipende dall'astrazione. VI. Che in un altro senso si può e deesi dire che i primi principii non sono innati ma acquisiti; in quanto sono acquisite le idee, sopra cui essi si fondano. VII. Che procedendo ogni scienza dall'applicazione di codesti principii, si può anche dire che ogni scienza ci è virtualmente innata, in quanto essa è contenuta nei principii, i quali si possono dire innati nel senso in che ci è innata la tendenza a tostamente pronunziarli, e in quanto ci è innato il lume dell'intelletto agente, il quale astrae dai sensibili le idee, sopra cui quei principii si fondano. Il che limpidamente e concisamente S. Tommaso espresse con quelle parole: *In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conce-*

[1] *Summa Theol.* 1. 2, q. 57, art. 2.
[2] Ivi.

ptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur; per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis et ea procognoscimus in ipsis [1].

ARTICOLO VII.

Applicazione della precedente dottrina alla legge naturale.

275. Le cose spiegate superiormente intorno al procedimento della conoscenza speculativa, debbono con proporzione applicarsi al procedimento della conoscenza pratica. Ciò non ha mestieri d'essere dichiarato a parole; essendo manifesto una essere la ragione nell'uomo, tanto se egli guarda alla contemplazione del vero, quanto se mira al conseguimento del bene. Il divario nell'uno e nell'altro caso non è che nel semplice termine, come spiegammo fin dal principio di questo libro. Però saviamente disse san Tommaso il procedimento della ragion pratica non differire da quello della ragione specolativa: *Similis processus esse invenitur rationis practicae et speculativae* [2]. In quella guisa pertanto che nell'ordine speculativo le illazioni procedono dai principii, ed i principii si dicono innati, in quanto è innata in noi l'inclinazione e la prontezza a proferirli; così nell'ordine pratico la regola delle azioni particolari ci è data nei principii universali, e questi sono insiti in noi abitualmente in virtù della disposizione e facilità naturale, che abbiamo a discernerli. Ma perciocchè, ci ha alcuni, i quali si studiano di trarre argomento in favore delle idee innate dal dirsi innata la legge di natura e scritta nei nostri cuori; così sarà bene trattenerci alquanto sopra questo argomento, seguendo secondo il nostro costume gl'insegnamenti dell'Aquinate.

I dettami eterni della mente divina, in quanto hanno ordine al reggimento delle cose create, costituiscono quella che appellasi eterna legge. Essa è in Dio come in governatore supremo e principe universale del mondo; e secondo essa viene da lui diretta ciascuna cosa creata al proprio fine. Il perchè codesta legge è definita da S. Tommaso: L'ordinamento della divina sapienza secondo che è direttiva di tutti gli atti e movimenti: *Lex aeterna nihil aliud est, quam*

[1] Qq. Disp. Quaestio *De mente* a. VI.
[2] S. Tommaso *Summa Theol.* 1. 2, q. 91, art. 7.

ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum [1].

La direzione delle singole creature al fine sì privato di ciascheduna e sì comune di tutte, è l'effetto proprio di questa legge. E poichè all'adempimento di tali fini le creature si muovono in virtù dei principii operativi, impressi loro da Dio; ne viene che in cosiffatti principii si trova come una partecipazione della medesima eterna legge. Ciò ha luogo in tutte le cose create, eziandio se irragionevoli; le quali certamente partecipano anch'esse degli anzidetti principii, avvegnachè per modo di semplice inclinazione naturale. *Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae, secundum illud psalmi* 148, *Praeceptum posuit, et non praeteribit. Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur* [2].

276. Senonchè le creature ragionevoli sottostanno alla divina Provvidenza in modo peculiare; in quanto non solamente sono mosse, ma esse stesse si muovono al proprio fine. Dotate d'intellettual conoscenza esse percepiscono il fine e la proporzione de' mezzi al medesimo; e così sono fatte partecipi dell'istessa provvidenza divina intorno al governo delle azioni, sì proprie e sì di qualsivoglia altra creatura lor sottoposta. Ond'è che la partecipazione della legge eterna si fa in esse non solamente per impressione di tendenza istintiva, come nelle creature irragionevoli; ma per via altresì di razional conoscenza; mercè della quale esse reggono sè medesime e le loro naturali inclinazioni secondo l'ordine inteso dal Creatore. *Quia rationalis natura cum eo, quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium in quantum est rationalis; ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id, quod est consonum legi aeternae* [3]. Dunque la creatura ragionevole, in quanto tale, partecipa della legge eterna in maniera al tutto sua propria, cioè in maniera conoscitiva; sicchè come nell'ordine speculativo a lei rilucono le verità stesse del divino intelletto, per le quali ella procede alla conoscenza delle cose; così nell'ordine pratico se le manifestano i dettami stessi della ragione divina, per cui ella procede al regolamento delle proprie

[1] *Summa Theol.* 1 2, q. 93, art. 1.
[2] *Summa Theol.* 1 2, q. 93, art. 5.
[3] *Summa Theol.* 1 2, q. 93, art. 6.

azioni. Questa partecipazione della legge eterna fatta nella creatura ragionevole, in quanto ragionevole, è appunto quella che nomasi legge naturale: *Lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura* [1]. Essa è come un irraggiamento del lume stesso di Dio, per cui la creatura ragionevole partecipa idealmente il principio direttivo di sè medesima. Di che quantunque appartenga alla ragione, *lex est aliquid rationis;* tuttavia le appartiene come obbietto e regola da lei intesa, non come parte costitutiva formalmente del proprio essere. *Ratio humana secundum se non est regula rerum*; *sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium, quae sunt per hominem agenda* [2]. Quindi è che la legge naturale può dirsi essere la nostra ragione, intesa però quanto ai suoi elementi non subbiettivi ma obbiettivi; i quali sono le verità pratiche contenute nei primi ed universali principii che a lei appariscono, e che fanno a rispetto delle azioni quel medesimo ufficio, che le prime verità specolative fanno verso le loro inferenze: *Est invenire aliquid in ratione practica, quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones; et huiusmodi propositiones universales rationis practicae, ordinatae ad actiones, habent rationem legis* [3]. Questa è in brevissimi cenni la legge naturale, secondo la dottrina di S. Tommaso; ora è da vedere in che modo egli la dice innata.

277. Chiunque senza preoccupazione di mente esamina gli scritti del S. Dottore, non può fare che non riconosca non ammettersi da lui altrimenti innata la legge di natura, che in solo abito: *Lex naturalis habitualiter tenetur* [4]. In quella guisa che i primi principii della ragione specolativa si dicono innati, in quanto è innato in noi l'abito, che li riguarda e che dicesi *intelletto* de'primi principii; così le prime verità pratiche si dicono innate, in quanto è innato in noi l'abito che lor corrisponde, e che si appella sinderesi. *Oportet naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium; prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad*

[1] *Summa Theol.* 1. 2, q. 91, art. 2.
[2] Ivi q. 91, art. 3 ad 2.
[3] *Summa Theol.* 1. 2, q. 90, art. 1 ad 1.
[4] *Summa Theol.* 1. 2, q. 94, art. 1 ad 3.
Lo stesso ripete il S. Dottore in altri luoghi, come a cagion d'esempio in quello, dove dice: *Propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis; quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando habitualiter a ratione tenentur.* Summa th. 1. 2, q. 90, a. 1 ad 2.

quemdam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim [1]. Il perchè S. Tommaso parlando de' bambini, dice che essi per difetto dell' età non possono valersi della legge naturale, la quale hanno in abito; come non possono per simigliante cagione valersi dell' abito dei principii specolativi: *Puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis* [2]. Sopra poi nel corpo dell' articolo cercando se la legge naturale sia un abito, risponde che non è abito, in quanto s'intende per abito l'affezione della potenza operativa, ma che è abito in quanto s' intende con tal voce ciò che in abito si possiede. *Cum habitus sit, quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur: et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum; secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus* [3].

278. Acciocchè poi non si cavilli sopra la voce abito, malamente confondendolo, come fanno alcuni, con la continuazione dell' atto [4]; si vadano a riscontrare quei luoghi, dove il S. Dottore tratta expro-

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 79, art. 12.
[2] *Summa Theol.* 1. 2, q. 94, a. 1, nella risposta al *Contra est.*
[3] *Summa Theol.* 1. 2, q. 94, art. 1.
[4] I Cartesiani, siccome quelli che furono sommamente abili a guastare ogni concetto filosofico, riposero l'abito in un' azione continuata e non mai interrotta; la quale non fosse da noi avvertita per riflessione. In tal guisa dovremmo dire che il matematico intanto ha l'abito della scienza, in quanto pensa sempre ai suoi teoremi, benchè non se n' accorga; e il filosofo parimente e il legista e il fisiologo e il medico starebbero perpetuamente pensando, senza consapevolezza di ciò che fanno, ciascuno agli obbietti della propria disciplina; sotto pena, se si distraggono, di perdere la scienza con tanto studio procacciata. Ma il più grazioso si è nelle arti sia liberali sia meccaniche. Imperocchè l' artista e l' artigiano hanno ancor essi l' abito dell' arte propria; il quale non riguarda solamente la conoscenza di ciò che dee farsi, ma l' esecuzione stessa del farlo. Come dunque si avvererà in questi casi che l' abito sia la continuazione d' un atto non avvertito? Diremo per avventura che il pittore in tanto ha l'abito dell' arte sua, in quanto egli maneggia assiduamente il pennello, eziandio quando dorme o passeggia; e il fabro e il falegname hanno l' abito del loro mestiere, in quanto stanno perpetuamente martellando o segando, benchè ad essi ed altri appaia bene spesso che facciano tutt' altra cosa?

fesso tale materia, e si vedrà che egli non ripone mai in altro l'attualità costitutiva dell' abito, se non nell' essere una qualità perfezionatrice della potenza, cui essa rende capace ad uscire prontamente e facilmente nelle proprie operazioni; e sotto un tale aspetto lo chiama atto primo per distinguerlo dall' operazione, ch' egli appella atto secondo. *Habitus est actus in quantum est qualitas; et secundum hoc potest esse principium operationis, sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur actus primus, et operatio actus secundus* [1]. L'abito per lui non è disposizione dell' obbietto in ordine alla potenza operativa, ma è disposizione e perfezionamento di essa potenza verso l' obbietto che può riguardare co' suoi atti. Onde l' abito informa la potenza in quanto precisamente è potenza cioè principio elicitivo dell' azione. *Habitus non est dispositio obiecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad obiectum*; *unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia, quae est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam ut obiectum* [2]. Quindi l' abito è in certa guisa mediano tra la pura potenza e il puro atto; *Habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum* [3]; nè è termine della potenza (il che sarebbe, se fosse atto); ma è semplice disposizione all' atto: *Habitus non est terminatio potentiae, sed dispositio ad actum* [4].

279. Conchiudiamo adunque: la legge naturale per S. Tommaso ci è innata al modo medesimo, in cui ci sono innati i primi principii della ragione specolativa; in quanto cioè è posto in noi da natura una disposizione nella facoltà intellettuale a tosto e facilmente discernere e giudicare ciò che sia bene o male nell' ordine pratico; benchè tali giudizii non possono sorgere in noi se non dopo che per astrazione da'sensati rilucano nella mente nostra le idee intorno alla quiddità delle cose. Onde il S. Dottore, parlando della promulgazione che Dio fa a noi della legge naturale, dice che tal promulgazione vien fatta in ciascun uomo per ciò stesso che Dio loro la inserisce come *conoscibile* in virtù di natura: *Promulgatio legis naturae est ex hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam* [5]. Il che certamente non importa attual conoscenza, ma solo virtualità naturale ad uscire nella medesima.

[1] *Summa Theol.* 1. 2, q. 49, a. 3 ad 1.
[2] Ivi q. 50, a. 4 ad 1.
[3] *Summa Theol.* 1. 2, q. 87, a 2.
[4] *Summa Theol.* 1. 2, q. 54, a. 1 ad 3.
[5] *Summa Theol.* 1. 2, q. 90, art. 4.

ARTICOLO VIII.

Come l' anima nostra conosca i singolari corporei.

280. L'intelletto in virtù delle essenze astratte dai sensibili e dei giudizii immediati e per sè noti, che ne rampollano, è già in possesso dei primi elementi della conoscenza. Egli intrecciando tra loro codesti giudizii può con ciò solo formar dei discorsi e scoprire nuovi caratteri e nuove relazioni nelle quiddità che contempla. Senonchè mentr' egli resta in questo giro, non esce dal mero ordine astratto ed ideale della conoscenza. Per passare all' ordine concreto e reale, egli ha mestieri di percepire immediatamente qualche esistenza, a cui applicando i principii astratti già conseguiti si spinga a nuove cognizioni intorno alla natura e alle proprietà delle cose, e scopra le cagioni da cui esse prossimamente o rimotamente dipendono. *Processus rationis provenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo, est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias* [1].

Ora le esistenze, che immediatamente possono percepirsi dall' anima umana, sono due: quella dei corpi, e quella di sè medesima; giacchè l'esistenza di Dio e delle altre intelligenze separate, da lei non si conosce altrimenti che per discorso. Ma come l'anima umana può conoscere i concreti esistenti del mondo corporeo per via dell' intelletto, se, come dicemmo più volte, l' intelletto non percepisce fuorchè l' universale? Questo appunto mi propongo di chiarir brevemente nel presente articolo.

281. In prima è indubitato che l' anima umana per via dell' intelletto conosce in qualche modo i singolari esistenti del mondo materiale. Essa li giudica e vi ragiona intorno; il che non potrebbe fare senza conoscerli. Essa dice verbigrazia: Quest' individuo, che io veggo cogli occhi, è un uomo; ed essendo uomo, esso è fregiato di libero arbitrio, giacchè la libertà è dote essenziale della natura umana. Or come potrebbe il nostro spirito formare un tal giudizio e un tal discorso, se non percepisse colla medesima conoscitiva potenza l' individuo concreto, intorno a cui l' uno e l' altro si aggirano? Il giudicare e il discorrere sono atti intellettuali. Pel primo si afferma o si nega un predicato di un dato subbietto; pel secondo, da un'affermazione o negazione si passa ad un'altra intorno alla me-

[1] *Qq. Disp.* Quaestio *De Magistro* art. 1.

desima cosa mercè d'un terzo giudizio, col quale ambo i giudizii anzidetti sieno innestati da parte del loro subbietto o del loro predicato. Come dunque la mente nostra potrebbe eseguire ciò intorno a un individuo che non conoscesse? L'affermazione o negazione dell' intelletto consiste nella percezione d' una convenienza o discrepanza, val quanto dire d' una relazione; e potrà per avventura percepirsi la relazione, senza percepire i termini tra quali essa corre? È fuori dunque di controversia che se l' intelletto nostro giudica e ragiona dei particolari corporei esistenti in natura, conviene che in qualche modo li percepisca.

Ma come percepirli, si tornerà a chiedere, se l' obbietto dell'intelletto è l' universale, ossia è la quiddità astratta, non è l' individuo? Per rispondere a una simile inchiesta, bisogna distinguere tra la conoscenza diretta e la indiretta, che da S. Tommaso suol dirsi ancora *in qualche modo riflessa.* La conoscenza diretta è quella, per cui una potenza riguarda l'oggetto per sè e da sè; l'indiretta è quella, per cui una potenza riguarda l' oggetto in quanto percepito da un' altra potenza, colla quale essa sta in intima relazione. E siccome, per percepire l' oggetto in questo secondo modo, è necessario che la prima potenza si volga all' atto della seconda e in esso miri l' oggetto; così una tal conoscenza giustamente si dice *riflessa in qualche modo.* Si dice *riflessa*, perchè importa il ritorno dello spirito sopra un atto, che a lui appartiene; si dice in *qualche modo*, perchè un tal ritorno non è della potenza sopra l' atto suo proprio (il che si richiederebbe per la riflessione assolutamente detta), ma è sopra l' atto d' una potenza diversa. Or l' intelletto nostro, secondo S. Tommaso, non conosce i particolari individui del mondo corporeo, se non per via di questa seconda specie di conoscenza, val quanto dire per via di riflessione sopra gli atti della immaginativa e dei sensi. « L' intelletto nostro egli dice, direttamente non è conoscitivo se non degli universali; ma indirettamente e per una specie di riflessione può conoscere il singolare. Conciossiachè, come sopra è detto, anche dopo che egli ha astratte le specie intelligibili, non può per esse intendere attualmente, se non rivolgendosi alle rappresentazioni sensibili nelle quali ravvisa l' intelligibile. Così adunque l' intelletto direttamente percepisce l' universale in virtù della specie intelligibile, e percepisce indirettamente i singolari, a cui si riferiscono gli atti del senso e dell' immaginativa. Ed in tal modo l' intelletto nostro forma questa proposizione: Sorte è uomo [1]. » Lo

[1] « Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium: indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare.

stesso ripete più sotto parlando della cognizione dei contingenti materiali; dei quali dice che essi direttamente sono conosciuti dal senso, indirettamente dall' intelletto, per riflessione cioè sopra i fantasmi e le percezioni sensibili: *Contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu* [1].

282. Sicchè il singolare corporeo è conosciuto dall'anima umana in doppio modo: direttamente per via de' sensi, indirettamente per via dell'intelletto che riflette sopra de' sensi. Così l' intelletto nostro conoscendo l' universale e il particolare, benchè in diversa maniera, l' uno cioè per cognizione diretta, l' altro per cognizione indiretta, può quando giudica congiungerli insieme ambidue, ravvisando nel secondo una concreta realizzazione del primo. « La conoscenza in noi dell'universale e del singolare nelle cose corporee, dice S. Tommaso, può succedere in doppia maniera. L' una è per diverse potenze, e ciò avviene quando pel senso si percepisce il concreto ossia il singolare, e per l' intelletto la quiddità ossia l' universale. La seconda è quando l' uno e l' altro si conosce colla medesima potenza; il che accade all' intelletto, il quale ha uopo d' apprendere sì l' universale e sì il singolare quando dee paragonarli tra loro. Imperocchè in quella guisa che noi non potremmo conoscere la differenza tra il dolce ed il bianco, se non avessimo un' identica facoltà sensitiva interna, che percepisce tutte e due quelle sensibili qualità; così non potremmo ravvisare il ragguaglio del particolare all' universale, se una stessa potenza non li percepisse ad un tempo. L'intelletto adunque percepisce l' uno e l' altro, ma in diverso modo. Conciossiachè percepisce la quiddità, ossia l' universale, per atto diretto; il singolare poi per solo atto riflesso, in quanto ritorna sopra le rappresentanze dell'immaginativa, da cui ha astratte le specie intelligibili [2]. »

Quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Sortes est homo.» *Summa Theol.* 1 p. q. 86, art. 1.

[1] Ivi art. 3.

[2] « Hoc contingit dupliciter. Uno modo sic, quod ipsa caro, vel quidditas carnis cognoscantur omnino potentiis ab invicem diversis: puta quod potentia intellectiva cognoscatur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscatur caro; et hoc contingit quando anima per se cognoscit singulare, et per se cognoscit naturam speciei. Alio modo contingit quod cognoscitur caro, et quod quid est carnis, non quod sit alia et alia potentia, sed quia una et eadem potentia, alio

Ed in vero l'uomo, che è intellettivo, è altresì sensitivo; e però come può per mezzo della riflessione aver coscienza degli atti dell'intelletto, così può averla altresì degli atti della sensibilità. Riflettendo poi sopra codesti atti egli non solo divien consapevole di sentire, ma acquista eziandio contezza di quello stesso che sente, giacchè nel sentimento ci ha l'oggetto sentito. Così noi coi sensi percepiamo a cagion d'esempio un fiore, un essere cioè dotato di tal colore, di tal figura, di tal odore a noi attualmente presente in questo luogo e tempo determinato. L'intelletto non può riflettere sopra siffatta percezione, senza percepire simultaneamente ciò che in essa si contiene come oggetto percepito; e però non può renderci conscii di sentire, senza renderci per ciò stesso conscii di sentire il tale o tal fiore in particolare. Un solo ed identico atto di riflessione verserà intorno alla sensazione e all'obbietto per essa appreso. Senonchè quell'atto riflessivo, in quanto attinge la sensazione come modificazione del senziente, ritiene il nome di coscienza; in quanto poi si stende all'obbietto in quella sensazion contenuto, si dice percezione intellettiva del singolare corporeo. La quale, come dicemmo, non è diretta, ma indiretta; perchè coglie l'oggetto non per sè stesso, ma in quanto è appreso da un'altra inferior facoltà.

283. Che poi questa appunto sia la cognizione che noi acquistiamo degl'individui corporei, apparisce manifestamente dal vedere che noi non altrimenti li definiamo, se non noverando i caratteri relativi al tempo, al luogo, all'estensione, alla figura, al colore, al suono ed altre determinazioni sensibili. Per tali differenze distinguiamo e spieghiamo la singolarità propria di ciascheduno. Il che dimostra che l'intelletto nostro intorno all'individuo corporeo viene ammaestrato dal senso, e non fa che ripetere le lezioni che esso gli apprende. Nondimeno vi aggiunge qualche cosa del suo; in quanto mira quel particolare non semplicemente come un fatto e nulla più, secondochè è proprio del senso; ma lo riguarda come un concreto della forma astratta che egli contempla nell'idea universale. Impe-

et alio modo, cognoscit carnem et quod quid est eius; et illud oportet esse cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quod non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis, quae cognosceret utrumque; ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei, sive quodquid est, directe extendendo se ipsum; ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. » In librum tertium *De Anima*, lezione 8.

rocchè l'intelletto nel volgersi al particolare, appreso dai sensi, vi si volge informato già dell'idea universale, che quinci ha astratta e che ne riferisce l'essenza. Ondechè non può fare che la luce di tale idea non si riverberi sopra l'anzidetto particolare, e che questo per conseguenza non gli si mostri come una realizzazione concreta di quell'essenza. Ciò risulta non solo da una ragione subbiettiva, in quanto sì i sensi e sì la fantasia hanno radice nella stessa anima umana, a cui appartiene l'intelligenza [1]; ma anche da una ragione obbiettiva, in quanto veramente quel concreto percepito da sensi è quello da cui l'intelletto ha astratto l'universale [2]. Il perchè nella nostra cognizione subbiettivamente e obbiettivamente si avvera una specie di continuità tra il sensato, l'immagine che è nella fantasia, e l'intelletto che contempla la forma universale; ed in virtù di tal continuazione l'intelletto non solo può riflettere sopra i due primi e percepire ciò che essi contengono; ma per tal riflessione acquista conoscenza d'un obbietto reale, cioè dell'individuo esistente percepito dai sensi. *In quantum intellectus noster per similitudinem, quam accepit a phantasmatibus, reflectitur in ipsum phantasma, a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem* [3].

ARTICOLO IX.

Come l'anima nostra conosce sè stessa.

284. Alcuni benchè non ammettano le idee innate, vogliono nondimeno che l'anima umana abbia fin da principio un continuato sentimento della propria esistenza; e si dànno a credere di seguitare in ciò S. Tommaso, perchè leggono alcune volte presso di lui, che l'anima nostra conosce abitualmente sè stessa. L'error di costoro consiste nel non intendere che cosa sia abito per S. Tommaso, persuadendosi che esso per lui sia posto in una azione continuata. Ma

[1] « Homo cognoscit singulare per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare; non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque. » *Qq. Disp.* Quaestio *De scientia Dei* a. 6 ad 3.

[2] « Sicut species quae est in sensu abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam cognitio eius quodammodo ad phantasmata continuatur. » *Ivi nel corpo dell' articolo.*

[3] *Qq. Disp.* Quaestio *De scientia Dei* art. 6.

noi dimostrammo più sopra, nell'articolo sesto di questo capo, che l'abito pel S. Dottore non è un'azione, ma una disposizione della potenza, che forma uno stato di mezzo tra l'una e l'altra: *Habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum* [1]. Nondimeno, attesa la gravità della materia, è bene soffermarsi alquanto nella spiegazione di questo punto. Dichiareremo pertanto due cose: come l'anima per S. Tommaso conosce sè stessa, e in che senso questa cognizione è detta da lui abituale.

È fuori di controversia che per S. Tommaso l'anima umana non conosce sempre attualmente sè stessa, ma solo potenzialmente; e ciò egli lo ricava dalla natura stessa del nostro intelletto, il quale, a differenza dell'intelletto angelico, è da principio della sua esistenza intelligente non in atto ma in sola potenza. Sicchè esso di per sè considerato ha soltanto la virtù d'intendere; non ha la virtù d'essere inteso, se non in quanto esce in qualche atto. *Intellectus humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium; unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex se ipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quo fit actu* [2]. Onde conchiude che l'intelletto non conosce sè stesso immediatamente per la sua essenza, ma solo in virtù delle sue operazioni. E ciò tanto se si riguarda la conoscenza che l'anima ha di sè stessa a rispetto dell'esistenza, quanto se si riguarda la conoscenza che ne ha a rispetto dell'essenza. Imperocchè ella come conosce di esistere, in quanto s'accorge di pensare; così dalla natura del pensiero conosce la natura della propria sostanza. *Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter. Uno quidem modo particulariter, secundum quod Sortes vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus* [3]. La differenza poi, che corre tra l'una e l'altra sorta di cognizione, è posta in ciò, che dove a percepire la propria esistenza basta la sola presenza dell'anima eliciente l'atto, di cui essa è principio; alla cognizione dell'essenza si richiede sottile investigazione ed accurato discorso. *Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam*

[1] *Summa Theol.* 1 p. q. 87, art. 2.
[2] *Summa Theol.* 1 p. q. 87, art. 1.
[3] Ivi.

(quella cioè che riguarda l'esistenza) *sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam* (quella cioè che riguarda l'essenza) *non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio* [1].

285. Questo non aver bisogno di alcuna specie intellettiva che rappresenti l'anima a sè medesima, ma il bastare la sua propria presenza, è detto da san Tommaso cognizione abituale in virtù della propria essenza. Ciò si ricava manifestamente dai diversi luoghi, dove il S. Dottore tratta codesto punto; ma noi, per non esser troppi, ci contenteremo di citare la sola quistione *De mente*. Quivi egli nell'articolo ottavo dopo aver distinta la doppia notizia che l'anima può avere di sè stessa, dell'esistenza cioè e dell'essenza [2]; così prosegue: « Per quel che spetta alla prima conoscenza ci ha uopo di distinzione; perocchè una cosa può conoscersi in abito e in atto. Quanto dunque alla cognizione attuale, ossia alla cognizione per cui alcuno considera in atto di aver l'anima, dico che l'anima conosce sè stessa in virtù delle sue operazioni. Imperocchè l'uomo in tanto conosce di aver un'anima, e di vivere e di essere, in quanto percepisce di sentire e d'intendere e di esercitare le altre funzioni della vita. Onde il filosofo nel nono delle cose etiche dice che sentiamo di sentire, ed intendiamo d'intendere; e perchè ciò sentiamo e intendiamo, conosciamo di essere. Ma niuno può percepire d'intendere, se non per questo che intende alcuna cosa; essendo prima l'intendere alcuna cosa, e poi l'intendere d'intendere. E di qui l'anima giunge a percepire attualmente la propria esistenza, da che intende o sente alcuna cosa. Ma per quel che spetta alla cognizione abituale, dico che l'anima vede sè stessa per l'essenza sua, cioè che per questo stesso che l'essenza sua è a lei

[1] Ivi.

[2] « De anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit *in IX de Trinitate*, una quidem, qua uniuscuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id, quod est ei proprium; et alia qua cognoscitur anima quantum ad id, quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio, quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura. Cognitio vero, quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius. » *Qq. Disp.* Quaestio *De mente* art. 8.

presente, essa è costituita capace di uscire nella cognizione di sè medesima; siccome appunto per ciò stesso che alcuno ha l'abito di qualche scienza, è fatto capace in virtù della presenza di un tale abito, di percepire quelle cose intorno a cui versa quell'abito. Or acciocchè l'anima percepisca di essere ed attenda alle operazioni che fa, non si ricerca alcun abito; ma basta la sola essenza di essa anima, la quale è presente alla mente, ed è quella da cui procedono gli atti, nei quali essa attualmente percepisce sè medesima [1].»

Da questo limpidissimo e magnifico tratto chiaramente si ricavano le seguenti cose. I. Che noi non percepiamo la nostra esistenza, se non in quanto percepiamo qualche nostra operazione: *In hoc aliquis percipit se animam habere et vivere et esse*, *quod percipit se sentire et intelligere*. Ecco il *cogito*, *ergo sum*, di Cartesio, esposto in formola assai più esatta e non soggetta a quegli equivoci, ne' quali facilmente fa traboccare la formola del riformista francese. II. Di che segue che non essendoci nell'anima idee innate, nè per conseguenza atti intellettuali fin dal principio della sua esistenza; non può essere neppure in lei fin dal principio della sua esistenza il sentimento o la coscienza di sè medesima; giacchè l'anima non percepisce di essere, se non percependo qualche suo atto: *Anima non percipit se esse, nisi percipiendo actum suum* [2]. III. Che per aver tal cognizione di sè medesima, l'anima non ha bisogno d'alcun abito acquisito o innato, bastandole in luogo d'abito la sola

[1] « Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico; quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere. Unde dicit philosophus *in IX Ethicorum:* Sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus. Nullus autem percipit se intelligere, nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere. Et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit vel sentit. Sed quantum ad cognitionem habitualem, sic dico: quod anima per essentiam suam se videt; idest ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa, quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in se ipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens; ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur. » *Ivi.*

[2] S. Tommaso luogo sopraccitato, ad 4.

presenza dell'esser suo, da cui sgorgano gli atti nei quali e pei quali essa percepisce sè stessa: *Sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens; ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.* IV. Questa presenza dell'anima fa l'ufficio di abito per rispetto alla cognizione di noi medesimi, in quanto ci costituisce, non conoscenti in atto (il che non è proprio dell'abito), ma abili a conoscerci con facilità e prontezza; siccome appunto lo scienziato dall'abito che ha della scienza è costituito abile a ragionare sempre che vuole intorno agli oggetti della medesima, ma non è costituito ragionante in atto, il che è proprio dell'operazione. *Ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est* POTENS *exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc, quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est* POTENS *percipere illa quae subsunt illi habitui.* V. Quindi si dice che l'anima conosce abitualmente sè stessa per la propria essenza; non già che abbia una percezione perenne e continuata di sè medesima (giacchè ciò costituirebbe una conoscenza attuale, il che si è negato avverarsi dell'anima); ma in quanto la propria essenza, come dicemmo, le tien luogo di abito per uscire nella cognizione di sè medesima; benchè una tal cognizione non si consegue di fatto da lei, se non quando ella percepisce alcuna cosa da sè distinta: *Prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud, quod intelligit vel sentit.*

286. Da ultimo quanto alla seconda specie di cognizione di sè medesima, quella cioè colla quale l'anima o in generale o in particolare definisce la propria natura, san Tommaso osserva che in tal cognizione si può distinguere o il semplice concetto o il giudizio che si forma. Se si riguarda il semplice concetto, esso da noi si acquista in quanto contempliamo l'anima nostra informata dall'idea intellettuale. Stantechè per tal mezzo veniamo a concepirla come immateriale ed indipendente dalla materia, attesa l'universalità dell'idea. « La mente nostra, egli dice, non può intendere sè stessa apprendendosi immediatamente; ma dall'apprensione che ha delle altre cose perviene alla propria conoscenza. Imperocchè dalla conoscenza, che essa ha delle nature universali delle cose, si accorge che l'idea, per cui intende, è immateriale; altrimenti non prescinderebbe dalle condizioni individuali della materia e così non condurrebbe alla cognizione dell'universale. Ora dal conoscere che l'idea, per cui intendiamo, è immateriale, i filosofi compresero che immateriale ancora, cioè indipendente dalla materia, dovea essere la nostra facoltà intellettiva; e quindi procedettero a derivarne le

altre proprietà [1]. » Se poi riguardiamo il giudizio, per cui stabiliamo così essere come dal discorso dianzi accennato consegue; siffatto giudizio procede in certa guisa dalla verità stessa che è nella mente di Dio, in quanto esso procede dai primi principii per sè noti che di quella verità sono una partecipata similitudine. « Se si considera, son parole del S. Dottore, la conoscenza, che abbiamo della natura dell' anima, per ciò che spetta al giudizio, col quale stabiliamo essere così appunto, come apprendiamo giusta la deduzione sopraccennata; una tal conoscenza dell' anima si ha in quanto miriamo l' inviolabile verità, in virtù della quale definiamo, per quanto si può, perfettamente, non quale è la mente di ciascheduno, ma quale convien che essa sia secondo le ragioni eterne, come S. Agostino dice nel nono della Trinità. Miriamo poi codesta inviolabile verità nella sua simiglianza, la quale è impressa nella nostra mente, in quanto naturalmente conosciamo alcuni veri di per sè noti, che ci servono di regola per le altre cose; giacchè per essi giudichiamo di tutto il resto [2]. »

ARTICOLO X.

In che modo l' anima nostra conosce Dio.

287. Abbiamo veduta la maniera, onde l' anima nostra conosce le cose a sè inferiori, e quella onde conosce sè stessa; conviene ora dire alcuna cosa del modo, ond' ella conosce Dio.

Siccome ogni nostra cognizione toglie principio dai sensi; così

[1] « Mens nostra non potest se ipsam intelligere, ita quod se ipsam immediate apprehendat; sed ex hoc, quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem.... Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species, qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt *(philosophi)* quod intellectus est res quaedam independens a materia, et ex hoc ad alias proprietates intellectivae potentiae cognoscendas processerunt. » *Luogo sopraccitato.*

[2] « Si vero consideretur cognitio, quam de natura animae habemus quantum ad iudicium, quo sentimus ita esse, ut deductione praedicta apprehendimus; sic notitia animae habetur in quantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit IX de Trinitate. Hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, intuemur, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes. » *Ivi.*

noi non possiamo per le vie naturali giungere ad altra conoscenza, se non a quella, a cui i sensibili stessi ci aprono in certa guisa il sentiero: *Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit; unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manoduci potest per sensibilia* [1]. Ora il primo obbietto, che le cose sensibili offrono da contemplare all'intelletto nostro, si è la lor quiddità. *Primum, quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis* [2]. Dalla percezione poi di codeste quiddità astratte risultano tostamente nell'animo i giudizii universali d'immediata evidenza, che si appellano principii primi e per sè noti della ragione. Quinci per riflessione sopra gli atti intellettuali e sopra quelli del senso percepiamo immediatamente la nostra esistenza e quella degl'individui corporei da noi distinti. Ecco i due elementi della nostra conoscenza primitiva, perfezionata nella mente per atto diretto insieme e riflesso: La intellezione, compita pel giudizio, d'una verità astratta da un sensibile, e la coscienza di noi medesimi che contempliamo quella verità e insieme percepiamo quel sensibile. Ogni altra cognizione convien che quinci prenda le mosse. Dio dunque non è oggetto immediatamente da noi conosciuto, ma uopo è che a Lui ci solleviamo in virtù della conoscenza delle cose create: *Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus* [3].

288. Ma qual è il concetto di Dio, che in noi primamente ingenerano le creature, e per quali vie ne perfezionano la conseguita notizia? Il primo concetto di Dio, che in noi ingenerano le creature, si è quello della sua esistenza, sotto la ragione di causa prima. Le creature ci si presentano come contingenti e prodotte, e quindi come bisognose di causa; e il principio di causalità ci conduce a riconoscere a rispetto loro una causa prima, la quale sia causa senza essere effetto, e però sia improdotta e da sè sussistente. La prima cosa che bisogna intendere intorno a un oggetto reale è la sua esistenza: *Primum, quod oportet intelligi de aliquo, est an sit* [4]. Alla qual conoscenza non è mestieri che preceda la definizione essenziale, ma basta che preceda la sola definizion nominale, per cui si sappia che cosa vuol significarsi con un dato nome [5]. Ora le creature, essendo

[1] *Summa th.* 1 p. q. 12, a. 12.
[2] *Summa th.* 1 p. q. 88, a. 3.
[3] *Summa th.* 1 p. q. 88, a. 3.
[4] *Summa th.* 1 p. q. 2, a. 2.
[5] Ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid signi-

da Dio dipendenti come effetti dalla prima cagione, tendono di lor natura a rivelarcene l'esistenza, e a farci conoscere le prerogative che gli competono, come a supremo principio del loro essere. *Quia sunt eius effectus a causa dependentes; ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa* [1]. L'esistenza dunque di Dio si conosce da noi *a posteriori*, e soltanto *a posteriori*; giacchè la dimostrazione *a priori* è quella che procede dalle cagioni, e Dio non ha cagione da cui dipenda, bensì è Egli cagione da cui dipendono le cose tutte. Onde la sua esistenza non può da noi conoscersi altrimenti, che per illazione dagli effetti che ammiriamo nell'universo [2]. Tale dee riputarsi altresì la dimostrazione che s'istituisce sopra l'ordine ideale, allorchè inferiamo l'esistenza di Dio come di primo fonte impartecipato dei veri che ci rilucono nella mente. Imperocchè anche codesta dimostrazione muove dal fatto dell'esistenza in noi delle idee in cui quei veri risplendono. Per fermo anche l'ordine ideale è una manifestazione di Dio; e sempre che dalla manifestazione s'inferisce il manifestante, il procedimento è *a posteriori*, cioè dall'effetto alla causa, non viceversa.

289. Questa conoscenza di Dio, come di prima causa di tutto il creato, contiene in germe tutti gli altri concetti che possiamo acquistare di Dio; i quali tanto più si andranno perfezionando, quanto più si perfeziona in noi la cognizione delle creature sotto le relazioni di dipendenza da Dio. Imperocchè la causa influisce nell'effetto e si distingue dal medesimo. In quanto influisce, convien che contenga in qualche modo la perfezione che comunica; in quanto si distingue, convien che escluda da sè l'imperfezione propria dell'effetto in quanto tale. La prima causa poi ha questo di proprio, che non si distingue dall'effetto per limitazione di essere, ma per eccesso. Attesochè la prima causa è creatrice; e però, non presupponendo se non la semplice non ripugnanza di ciò che produce,

ficat nomen, non autem quod quid est; quia quaestio *quid est* sequitur quaestionem *an est*.... Unde demonstrando Deum esse per effectum accipere possumus pro medio quid significat hoc nomen Deus. *Summa th.* 1 p. q. 2, a. 2 ad 2.^m^.

[1] *Summa th.* 1 p. q. 12, a. 12.

[2] Duplex est demonstratio. Una, quae est per causam, et dicitur *propter quid*, et haec est per *priora* simpliciter; alia est per effectum et dicitur demonstratio *quia*, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos.... Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos. *Summa th.* 1 p. q. 2, a 2.

si stende colla virtù sua a tutti i possibili. Quindi essa esce fuori di qualunque giro di perfezion circoscritta che mai si consideri in qualsivoglia de'suoi effetti; e così non solo si differenzia da loro, ma li sorpassa con immensurabile sopreccedenza : *Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab ipso propter eius defectum sed quia superexcedit* [1].

290. Di qui tre vie si aprono a conoscere le perfezioni divine: quella dei rapporti di causa ad effetto; quella della rimozione delle imperfezioni proprie della creatura; quella della sopreminenza di possesso in qualsiasi realità. Di queste tre vie parla frequentemente S. Tommaso, dicendoci che noi conosciamo Dio *secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis* [2]. La stessa cosa c'inculca in tutti i luoghi, dove egli tocca tale materia. «L'abitudine della causa, egli dice, a quell'effetto, che non giunge ad eguagliarla nelle perfezioni, si considera da tre capi; cioè secondo il procedimento, secondo la simiglianza, secondo la deficienza dell'uno a rispetto dell'altra. E così per queste tre vie la mente umana si aderge alla cognizione di Dio [3]. »

Per la via della causalità conosciamo di Dio che Egli non solo è causa efficiente del creato, ma altresì ne è causa finale ed esemplare; essendo ripugnante alla prima causa il cercare fuori di sè il fine e il modello delle sue fatture. Quindi procediamo alla conoscenza di tutti gli attributi che con questo triplice genere di causalità sono connessi; come sarebbero quelli di conservatore, di ordinatore, di provvisore e va dicendo.

Per la via della rimozione, neghiamo di Dio tutte le imperfezioni proprie delle creature in quanto tali, e tutte le qualità che nella loro stessa ragion formale inchiudono alcun difetto. Tali sarebbero non che la limitazione e la dipendenza e la mutabilità e la corruttibilità, ma l'estensione, la corporeità, la composizione, la passività e simiglianti.

[1] *Summa th.* 1 p. q. 12, a. 12.
[2] *Summa th.* 1 p. q. 13, a. 1.
[3] « Habitudo causae ad effectum, qui non pertingit ad aequalitatem suae causae, attenditur secundum tria: scilicet secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine causae suae, et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consequutione; et sic tripliciter mens humana proficit in cognitionem Dei. » *Opuscolo Super Boethium de Trinitate.*

Infine per la via della sopreccedenza conosciamo le perfezioni, che assolutamente e affermativamente competono a Dio; sempre con eccesso infinito sopra qualsiasi misura, propria dei soli esseri creati. Così allorchè diciamo che Dio è buono, è sapiente, è bello e via discorrendo, non debbono intendersi codeste proposizioni nel senso che Dio sia solamente causa di tali doti nelle creature, ma bensì che quello che noi apprendiamo nelle creature come bontà, come sapienza, come bellezza, si trova in Dio, quantunque in maniera incomprensibilmente più alta, cioè senz' alcuna mescolanza di limitazione o difetto. *Cum dicitur Deus est bonus, non est sensus: Deus est causa bonitatis vel Deus non est malus; sed est sensus: id, quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem* [1]. In tal guisa, benchè non possiamo nella presente vita conoscere l' essenza divina, secondo che ella è in sè stessa; veniamo tuttavia in qualche modo a conoscerla, secondo che essa riluce nelle perfezioni da Dio prodotte nelle creature: *Essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus, secundum quod in se est; sed cognoscimus eam, secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum* [2].

Egli è vero che questa cognizione è assai languida ed imperfetta; perchè le creature, non partecipando pienamente delle perfezioni divine, non ci dànno mai un' idea adequata della sua virtù e quindi della sua essenza. Che però giustamente una tal cognizione vien detta dall' Apostolo enimmatica e speculare: *Videmus nunc per speculum in aenigmate.* Nondimeno, secondochè lo stesso Apostolo ci fa sentire, essa basta a porci in certa guisa sott' occhio le perfezioni divine, non esclusa la stessa sua divina natura; non mostrandocela certamente in sè medesima (il che esser non può, attesa la sua distinzione da tutto ciò ch' è creato), ma manifestandocela nel suo riverberamento, val quanto dire nell' essere delle creature, che di quel sole lucidissimo son quasi un ripercotimento e riflesso. *Invisibilia Ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus et divinitas* [3].

291. Per l' unione poi di queste due vie, della sopreminenza cioè e della rimozione, saliamo a formarci il più nobile concetto che puossi avere di Dio, concependolo come l' essere del tutto puro. L' essere, dico, non, come vorrebbero i panteisti, universale ed

[1] *Summa th.* 1 p. q. 13, a. 2.
[2] *Summa th.* 1 p. q. 13, a. 1 ad 3.
[3] Ad Romanos, c. 1.

astratto che si concepisce come comune alle cose tutte; ma l'essere separato e sussistente, che si ferma in sè medesimo ed è distinto da ogni altra cosa per la purità stessa della sua attuazione. Ciascun vede che questa differenza può dirsi la ragione fondamentale, che separa la sana ontologia dall'ontologia bastarda, la quale sotto il nome di Ontologismo confonde l'essere generale, concepito per astrazione, coll'essere increato, proprio dell' Ente infinito. Ma basta la più lieve considerazione per conoscere l' immenso divario che corre dall' uno all' altro. Imperocchè l'essere generale, che si concepisce per astrazione, benchè così considerato non presenti alcuna determinazione in atto, la presenta nondimeno in potenza. Esso talmente non inchiude, che neppure esclude le ulteriori differenze che formalmente lo restringono a questo o quel soggetto particolare. Se le escludesse, non potrebbe pensarsi come ente niuna di quelle cose in cui, oltre alla ragione universale di ente, si avverano altre ragioni più determinate, cioè le differenze generiche e specifiche e individuali proprie di ciascheduna esistenza. Or questo è manifestamente falso; giacchè noi diciamo: *Pietro è*, *la pianta è*, *l' animale è*, e così di altre innumerevoli cose, in cui la ragione di ente si trova circoscritta e limitata in questo o quel modo particolare. Il perchè l'essere astratto, benchè sotto un rispetto dica atto, tuttavia sotto un altro dice potenza; in quanto è capace di determinarsi in questa o in quella guisa nei singoli subbietti, in cui si avvera. Ma, l' essere, che è proprio di Dio, non importa che solo atto: ed esclude come ripugnante dal suo concetto ogni potenzialità, per cui sia capace di giunta o di determinazione sopravvegnente alla semplice e pura ragione di esistenza [1]. Ond' esso si distingue da ogni altra cosa, ed è individuato, diciam così, per sè stesso e per la medesima purezza e bontà intrinseca della sua realizzazione.

« Bisogna guardarsi, così S. Tommaso, quando diciamo che Dio è l' essere solo, dal cadere nell' errore di quelli, i quali dissero che Dio è l' essere universale, onde formalmente consta ciascuna cosa. Imperocchè l' essere, che è proprio di Dio, è di tal condizione, che non può ricevere niuna giunta. Onde per la stessa sua purità Dio è distinto da ogni altro essere. Il perchè nel commento alla nona proposizione del libro intitolato *Delle cagioni* si dice che l' individuazione della prima Causa, la quale è soltanto l' essere, si avvera

[1] Diciamo esistenza, perchè l' esistenza è l' ultima attualità dell' essere, ossia è l' essere stesso nel suo ultimo compimento. Onde l' essere divino, essendo attualissimo e semplicissimo, s' immedesima del tutto coll' esistenza, senza niuna distinzione tra questa e l' essenza.

per la bontà medesima della sua perfezione. Per contrario l'essere che è comune, siccome nel suo concetto non inchiude, così neppure esclude alcuna addizione, che possa farglisi; perchè, se ciò fosse, non potrebbe concepirsi niuna cosa in cui all'essere fosse aggiunta qualche determinazione [1]. » Lo stesso egli ripete in altri luoghi, come nella Somma teologica, dove si esprime con questi termini: « Per ciò stesso che Dio è l'essere sussistente non ricevuto in alcun subbietto, secondo il qual concetto Egli si dice infinito, si distingue da tutte le altre cose e le altre cose son rimosse da Lui [2]. » La quale idea, tanto propria di Dio, d'essere cioè l'essere in sè sussistente, tutto atto e puro atto, è quella appunto che leggiamo nella santa scrittura, là dove è detto che Dio è colui che è: *Ego sum qui sum.*

292. Nè perchè Iddio è l'*essere puro*, ne segue che egli non possegga tutte le perfezioni. Di là anzi deriva che Egli le possiede in modo assai più eccellente di quello ond'esse sono nelle cose create; perchè in Lui si avverano con perfetta identità tra di loro, laddove nelle creature sono distinte. E la ragione si è, perchè tutte le perfezioni nel loro puro concetto convengono tra di loro in quanto all'essere, e però debbono trovarsi nell'Ente che sussiste nella purezza e attualità stessa dell'essere. Per altro debbono in lui trovarsi in modo più nobile ed eminente, val quanto dire scevre al tutto da limiti e da difetti; essendo questi la cagione, per cui esse sono moltiplicate e distinte nelle creature. Quindi è che Dio per ciò stesso che è attualissimo, è come un pelago sterminato di tutto l'essere e contiene nella sua semplicità e pienezza qualsivoglia perfezione. Imperocchè Egli sussiste in ciò in cui tutte le perfezioni si convengono tra di loro, val quanto dire nell'attualità dell'essere; siccome appunto se uno fosse dotato d'una virtù che equivalesse

[1] « Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde *per ipsam suam puritatem* est esse distinctum ab omni esse; propter quod in commento nonae propositionis libri de Causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius. Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur. » S. TOMMASO *De ente et essentia* c. 7.

[2] « Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis et alia removentur ab eo. ». *Summa th.* 1 p. q. 7, a. 1 ad 3.

nell' efficacia ad ogni altra virtù operativa ; in quell' una sola, onde è fregiato, tutte le virtù operative possederebbe [1].

ARTICOLO XI.

Necessità di sensibili immagini per l' intellezione umana.

293. Lo spirito umano nello stato presente di unione col corpo non può intendere alcuna cosa senza l' aiuto di un fantasma, cioè di qualche sensibile rappresentanza, accolta nell' immaginazione. *Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata* [2]. Ciò ha luogo non solamente nella prima formazione delle idee, alle quali la mente non viene, se non per l' astrazione che esercita sopra gli obbietti percepiti coi sensi e immaginati colla fantasia ; ma ancora ha luogo in tutte le posteriori intellezioni, anche quando vengono richiamate in atto le idee che già abitualmente possediamo.

San Tommaso dimostra questo fatto psicologico con due argomenti tolti dall' esperienza. Il primo è, che perturbata o impedita la fantasia, come accade nella demenza o nel letargo, viene a perturbarsi ed impedirsi l' intelligenza nell' uso altresì dell' idee già avanti acquistate. Ciò sarebbe del tutto inesplicabile, non presupposta quell' esigenza de' fantasmi dianzi detta. Imperocchè essendo l' intelletto dell' uomo facoltà inorganica, cioè a dire facoltà operante da sè sola, senza concorso di strumento corporeo (siccome evidentemente apparisce dalla spiritualità de' suoi atti); esso non dovrebbe patire impedimento niuno dal guasto o legamento del cerebro, se la sua azione non avesse mestieri della compagnia di altra potenza dipendente da quell' organo. Laonde coloro, i quali non seguono questa dottrina, sono costretti a ricorrere a capricciose ipotesi e ripugnanti al buon senso, dicendo verbigrazia che il pazzo nel

[1] « Quamvis (Deus) sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones vel nobilitates : immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur . . . . Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus ; quia in eo omnes unum sunt, sed in aliis diversitatem habent ; et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse simplex. Sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet. Ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet. » S. TOMMASO *De ente et essentia* c. 7.

[2] *Summa Th.* 1 p. q. 84, a. 7.

suo delirio e l'infante nel seno materno operano coll'intelletto niente meno che l'uomo sano ed adulto; ma che di tali atti, non si sa perchè, essi non hanno coscienza nè ricordanza niuna.

Il secondo indizio della necessità, che la mente ha d'intendere per via di fantasmi, si è il vedere che quando ci studiamo d'intendere qualche cosa quantunque spirituale ed astratta, formiamo sempre nell'immaginativa una rappresentazione di cose sensibili, nelle quali riluca in certo modo la personificazione dell'idea contemplata. E lo stesso facciamo allorchè parliamo con altri solendo spiegare per via di esempii e di similitudini tolte da oggetti corporei le verità intelligibili che loro proponiamo ad intendere [1]. Così favellando della magnanimità, sogliamo narrare alcun fatto particolare in cui splende quella virtù; e discorrendo della beatitudine della vita avvenire, la illustriamo con forme riferibili alla giocondità della vita presente. Il che ben compreso da quel sommo, non men poeta che filosofo, gli fe dire nel quarto canto del Paradiso che i Beati si mostravano a lui in diverse sfere, non perchè non avessero tutti soggiorno nel medesimo cielo empireo, ma sibbene per indicare con sensibile immagine la diversità della gloria conseguita da ciaschedunо secondo i diversi meriti loro.

Ma tutti fanno bello il primo giro,
E differentemente han dolce vita,
Per sentir più e men l'eterno spiro.
Qui si mostraro, non perchè sortita
Sia questa spera lor, ma per far segno
Della celestïal che ha men salita.

[1] « Hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem, quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo; nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio, et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit.

« Secundo quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet.

« Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. » *Summa th.* p. 1, q. 84, art. 7.

Così parlar conviensi al vostro ingegno ;
Perocchè solo da sensato apprende
Ciò che fa poscia d' intelletto degno.
Per questo la Scrittura condiscende
A vostra facultate ; e piedi e mano
Attribuisce a Dio ed altro intende.
E Santa Chiesa con aspetto umano
Gabriello e Michel vi rappresenta
E l'altro che Tobia rifece sano.

La ragion poi a priori del non poter noi nello stato della presente vita non solo astrarre le prime idee, ma neppure adoperar le già astratte, senza l' accompagnamento di fantasmi sensibili, è questa : che ciascuna operazione vuol essere conforme all' essenza e al modo di esistere dell' operante. Ora l' essenza dell' uomo si costituisce non dalla sola anima, ma dall' anima insieme e dal corpo organico ; il modo presente di esistere dell' intelletto nostro si è d'esser congiunto colla facoltà sensitiva. Dunque l' operazione propria dell' uomo , in quanto tale , richiede il concorso d' ambidue i principii , onde esso consta ; l' azione connaturale del nostro intelletto nello stato presente esige la compagnia e il ministero del senso. In tal guisa viene a trovarsi proporzione tra l'essere del subbietto operante, la facoltà operativa , e l' obbietto intorno a cui versa l' operazione. L' essere del subbietto è un composto di spirito e di corpo ; la facoltà operativa è un' intelligenza che pullula da un principio , dotato al tempo stesso di sensibilità ; l' obbietto è un intelligibile rilucente in un sensibile. In altri termini , lo spirito umano nello stato presente è congiunto al corpo , cui fa partecipe della vita e del sentimento , ritenendo per sè solo la parte incomunicabile del suo essere, che è l'intellettiva. Il che Dante esprimeva colla similitudine d'una persona che stando con tutto il corpo nell' acqua galleggiasse all' aria col solo capo [1]. Dunque se l' operazione e l'oggetto debbono essere proporzionati al principio operante , convien conchiudere che l'intellezione è certamente al di fuori e sopra della sensazione , ma consociata colla medesima ; e che l' intelligibile è diverso dal sensibile ma non disgiunto e scompagnato da esso, fin-

[1] « Così la bontà di Dio è ricevuta altrimenti dalle sustanze separate , cioè dagli Angeli , che sono senza grossezza di materia quasi diafani per la purità della loro forma : e altrimenti dall' anima umana, che avvegnachè da una parte sia da materia libera, da un' altra è impedita ; siccome l' uomo , che è tutto nell' acqua, fuori del capo, del quale non si può dire che sia tutto nell' acqua , nè tutto fuori di quella. » *Il Convito,* trattato terzo, cap. VII.

chè dura in noi lo stato di unione tra il corpo e l'anima. Il perchè sapientemente disse Aristotile che presentemente l'anima dell'uomo non può intendere senza un fantasma: οὐδὲν ἄνευ φαντάσματος νοεῖ ἡ ψυχή [1].

294. Sopra di che, per non cadere in errore, tre cose vogliono diligentemente osservarsi. L'una è, che l'idea e il fantasma benchè abbiano attenenza col medesimo obbietto, nondimeno non ne rappresentano la medesima ragione o rispetto; ma l'idea ne riferisce la quiddità e le sue astratte relazioni, il fantasma ne rappresenta l'individuazione concreta e le qualità materiali ed esterne; come appunto, benchè l'anima e il corpo appartengano alla medesima persona umana, nondimeno l'una ne costituisce la parte immortale, l'altro la corruttibile. Anzi il fantasma bene spesso in ordine all'obbietto dell'idea non ritiene che una lontanissima analogia; come accade tutte le volte che dalla considerazione delle cose sensibili ci adergiamo alla contemplazione di cose del tutto spirituali, che non hanno alcun tipo nel mondo corporeo.

Procuriamo d'illustrare ambedue le predette cose con qualche esempio. L'intelletto contempla verbigrazia la ragione di ente o di sostanza; la immaginazione frattanto ci rappresenta un astro, un albero, un animale. Questo fantasma può dirsi che si riferisce al medesimo oggetto; perchè realmente l'astro, l'albero, l'animale, sono enti ancor essi e sostanze; comechè in quanto contengonsi nell'atto del senso e dell'immaginativa non sieno ravvisati nell'intrinseca loro ragione, il che appartiene alla percezione propria dell'intelletto. Ma allorchè si tratta di esseri soprassensibili, separati al tutto dalla materia, non può formarsi immagine propria e diretta che rappresenti una loro sensibile concretizzazione. In tal caso il fantasma consisterà nell'immagine di qualche obbietto che abbia con quelli una qualche analogia più o meno rimota. Così quando contempliamo lo spirito esempligrazia come un essere semplice ed attuoso, l'immaginazione ci dipinge un etere, una fiamma, o altra cosa, in cui predomini agilità e sottigliezza; e quando contempliamo Iddio come eterno ed infinito, l'immaginazione ci dipinge o l'antico de' giorni assiso sopra un immobile trono, o una luce che si diffonde per un interminato orizzonte. Ma lo spirito contemplante distingue benissimo e discerne l'una cosa dall'altra; giacchè colla mente apprendiamo ed affermiamo la distinzione che passa tra amendue.

[1] Lib. terzo *De anima* testo 30.

Ed è questa la seconda avvertenza da farsi, che cioè quantunque l'idea ed il fantasma sieno presenti al medesimo spirito, tuttavia non si confondono nella lor conoscenza; siccome appunto l'anima e il corpo, benchè sieno congiunti nella stessa natura dell'umano composto, restano nondimeno inconfusi e distinti nella propria realità. Il fantasma accompagna l'idea e viceversa; ma lo spirito umano ottimamente scevera coll'acume del suo sguardo l'uno dall'altra; e quando concependo a cagion d'esempio la vita, l'immaginazione gli rappresenta un albero o checchè altro, egli chiaramente vede ed afferma che la vita in quanto tale non è l'albero, ma che sebbene in imperfettissimo grado si manifesta nell'albero, tuttavolta essa medesima in sè si stende più ampiamente, in quanto abbraccia non solo le piante, ma ancora i bruti e l'uomo, e in generale tutto ciò che opera in sè stesso e si muove per interno principio.

La terza osservazione si è che questa dipendenza dell'intelletto nostro dall'immaginativa non è assoluta ma soltanto relativa; val quanto dire si origina non dalla natura di esso intelletto considerato per sè medesimo, ma unicamente, come dicemmo, dallo stato presente di unione col corpo. La ragione è evidente; perocchè la conoscenza intellettiva è al tutto spirituale, e quindi per sè stessa considerata non ha mestieri dell'aiuto e del consorzio dei sensi. Essa non si esercita pel concorso di organo corporeo; altrimenti non potrebbe prescindere dalle condizioni individuali della materia, come accade delle percezioni sensitive, le quali riguardano sempre un concreto, sotto tali o tali dimensioni, determinato da tali o tali qualità, esistente in un dato tempo e in un dato luogo. L'obbietto dell'intellezione, almen formalmente, è sempre incorporeo; perchè consiste in un essere che o sia immateriale nella sostanza o almen sia immateriale nel modo sotto cui vien riguardato. Imperocchè, anche quando intendiamo i corpi, l'intellezione non è una rappresentanza figurativa dell'obbietto, ma bensì è un semplice concepimento di quell'essere, per rispetto alla sua natura, ed alle sue intrinseche e non visibili relazioni. Il che è immensamente diverso dal fantasma, formato nell'immaginativa, il quale rappresenta sempre un concreto, sotto data quantità e figura. Laonde se di questo abbiamo uopo presentemente; ciò non può nascere, se non dalla condizione attuale, in cui si trova l'animo nostro, di non esistere puro in sè stesso, ma congiunto al corpo nel quale dispiega le sue facoltà sensitive. Ma separato che sia una volta da esso e mutata maniera di esistere, cesserà quel bisogno, relativo solamente allo

stato di prima, e l'intelletto si conformerà nell'operare al nuovo stato dell'operante, che non è più di essere un composto di spirito e di corpo, ma bensì di essere uno spirito puro; in altri termini non è più di essere un principio intellettivo sovrastante a una virtù sensitiva, ma bensì di essere un principio intellettivo sussistente in sè stesso e senza niuna mescolanza di corporeo invoglio.

CAPO VIII.

DELL' ESEMPLARISMO DIVINO

La teorica degli eterni esemplari, celebrata già da Platone e perfezionata dall' ingegno di S. Agostino sotto la luce dell'idea cristiana, non solo è nobilissima per sè medesima, ma ha un' influenza incredibile in tutte le parti della filosofia. Ciò spiega perchè S. Tommaso non solo l' abbracciò e la espose con sommo studio; ma ne fece anima e vita di tutto il suo sistema scientifico. Al che non pare che ponesse abbastanza mente l' illustre Rosmini, allorchè parlando dei tempi scolastici disse che in quelli *l'esemplarità delle idee si tenne quanto bastava a spiegare la divina sapienza e la creazione, senza renderla fondamento d' un sistema filosofico.* Ed aprendo più distintamente il suo pensiero soggiunse: *Così S. Tommaso quando viene a parlare delle idee in Dio, abbandona Aristotile e ricorre agli esemplari, derisi dal filosofo delle scuole come metafore poetiche, ma non s' impegna a conciliare la dottrina degli esemplari con la dottrina aristotelica, quasi in tutto il resto da lui seguìta* [1]. A me sembra tutto il contrario di quanto qui si asserisce, e a mostrarlo varrà appunto questo capo ottavo del presente libro.

ARTICOLO I.

S. Tommaso abbracciando l' esemplarismo Platonico non contraddice ad Aristotile.

295. Chiunque medita gl' immortali volumi di S. Tommaso non può fare che non resti attonito a vedere com' egli seppe contemperare talmente tra loro i due più gran savii dell' antichità; che sebbene si professasse aristotelico, non potesse tuttavia dirsi antiplatonico. Che se in molti punti ei corregge gli errori del principe dell' Accademia; ciò fa nondimeno con tanto riserbo e conservan-

[1] *Aristotile esposto ed esaminato da* Antonio Rosmini-Serbati n. XXXV.

done sì fattamente le parti buone, che, se Platone tornasse a vita nella presente luce del Cristianesimo, non avrebbe difficoltà di accettar come sua la filosofia dell'Aquinate. Ciò massimamente ha luogo per rispetto alla teorica dell'esemplarismo; nella quale S. Tommaso talmente si accosta a Platone, che per verità non si discosta da Aristotile. Il che, sebbene a primo aspetto possa sembrare un paradosso, apparirà ciò non ostante indubitabile se pongasi mente al vero punto di vista, sotto cui il secondo impugnò l'esemplarismo del primo. Due cose stabilivansi dal gran discepolo di Socrate con quella teorica: 1° la preesistenza degli archetipi eterni alla produzione dell'universo; 2° la sostanzialità dei medesimi in loro stessi, come forme separate. Ora Aristotile combattè in Platone questa seconda parte, non combattè la prima. Tale almeno è il senso, in che S. Tommaso intese quella celebre lotta; e ciò basta al nostro proposito, perchè mostra che la dottrina degli eterni esemplari nella sua parte vera non era contraddetta dallo Stagirita, qual esso appariva agli occhi del santo Dottore. Si consulti di fatto il luogo stesso citato dal Rosmini, e si vedrà come quivi S. Tommaso apertamente afferma, che Aristotile riprovò l'opinione di Platone da questo sol capo, che le idee si ponessero sussistenti da sè e non nell'intelletto: *Aristoteles improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes et non in intellectu* [1].

296. Alcuni hanno voluto sostenere che Platone riconoscesse che gli eterni esemplari delle cose non esistessero fuori della mente divina, e che Aristotile non ne comprendesse la dottrina. Così tra gli altri lo Zeller tradotto dal Bonghi [2]. Per verità sarebbe meraviglioso che Aristotile, il quale fu di sì sottile ingegno e che non solo lesse le opere di Platone, ma ne udì in qualità di discepolo le lezioni per lo spazio di oltre a venti anni, non comprendesse ciò che con tanta facilità comprendono i critici moderni.

Altri pensano che Aristotile intendesse Platone, ma per invidia ne travolgesse la dottrina. Questa taccia è più grave; perchè volge a vizio di volontà ciò che i primi recavano a solo errore d'intelletto. Ma l'oltraggiosa sospizione oltre ad essere gratuita, è altresì inverisimile. Imperciocchè Aristotile parla di Platone con onore: lo chiama suo amico, e dice che intanto si dilunga dalla sentenza di lui, in quanto la verità vuol preferirsi all'amicizia. Ecco le sue parole nel primo libro delle cose etiche: « *Sarà forse pregio dell'o-*

[1] *Summa theol.* 1 p. q. 15, a. 1 ad 1.
[2] *Dissertazione sull' esposizione aristotelica della Filosofia Platonica.*

pera l' investigare del bene in generale e discorrere in che modo si debba dire; benchè una tale ricerca ci sia per essere sdrucciolevole, avendo uomini a noi amici (Socrate cioè e Platone) *introdotte le idee. Sembrerà forse esser meglio e più conveniente per difesa della verità di rovesciare le nostre stesse sentenze, massimamente che anche noi siamo studiosi della sapienza. Imperocchè sebbene ci stieno a cuore amendue, nondimeno è doveroso l' antiporre la verità all' amicizia* [1]. » Di più come avrebbe potuto Aristotile snaturare la dottrina del suo maestro, senza esserne smentito da' contemporanei, soprattutto che trattavasi di quistione sì agitata a que' tempi e sì conta nelle scuole greche?

Ma lasciando le congetture, le opere che ci restano di Platone mostrano assai chiaro che l' interpretazione aristotelica non è priva di fondamento. Non facendo noi qui una disquisizione ermeneutica ma un articolo filosofico, staremo contenti a citarne un sol testo, che ci sembra abbastanza preciso. Nel Fedone per confermare la preesistenza delle anime alla loro unione col corpo, Platone ricorre come a ragguaglio alla preesistenza delle idee. *Per fermo*, egli dice, *se sono esistenti quelle cose che sempre abbiamo in bocca , come il bello, il bene, ed ogni altra simile essenza, e ad essa rapportiamo tutto ciò che ci proviene dai sensi; poichè investigando troviamo esser questa la nostra natura prima esistente e con essa raffrontiamo quelle; così è necessario che in quel modo che tali cose sono, così fosse ancora l' anima nostra, anche prima che noi nascessimo* [2].

Nel medesimo senso, che Aristotile, interpretarono Platone molti antichi Padri, fra' quali S. Giustino, (che certamente non era infesto a quel filosofo) dice aver Platone *stimato che la forma*, ossia l' idea, *esistesse separatamente, prima di ciò che è sottoposto ai sensi* [3]. Tertulliano poi si lamenta che Platone con quella sua sentenza abbia gittato i semi dello gnosticismo e di altre eresie: *Vult Plato esse*

[1] Τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. ΗΘΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ. Α. 4. Edizione dell' Accademia di Berlino per le cure del BEKKER, vol. 2 , 1831 — 1837, pag. 1096.

[2] Εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλλοῦμεν ἀεί, καλόν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες, ἡμετέραν οὖσαν, καὶ ταῦτα ἐκείνῃ ἀπεικάζομεν, ἀναγκαῖον, οὕτως ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτω καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς. FEDONE , pag. 76. Edizione di Basilea 1578.

[3] *Esortazione ai Greci* n. 6.

quasdam substantias invisibiles, incorporales, supermundiales, divinas et aeternas, quas appellat ideas. idest formas, exempla et causas naturalium istorum manifestorum et subiacentium corporalibus sensibus; et illas quidem esse veritates, haec autem imagines earum. Relucentne iam haeretica semina Gnosticorum et Valentinianorum [1]?

Egli è vero che S. Agostino pare che inchini piuttosto a credere immune Platone da un tale abbaglio. Ciò, se non altro, apparisce assai chiaro da quel luogo dove scrive così: *Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit; si non vocabulum, quod ecclesiasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus attendere. Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat irrationabiliter Deum fecisse quod fecit; aut cum faceret vel antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum* [2]. La qual benigna interpretazione del gran Vescovo d'Ippona, fu poscia seguitata da altri non pochi; e ciò dimostra che le parole di Platone al più sono equivoche, ma in niuna guisa convince di temerità chi si attenesse alla contraria sentenza.

297. Checchè sia di ciò, certo è che Aristotile al più può accusarsi di non aver inteso Platone o pure di averlo a suo modo travolto; ma non può per questo venir tacciato di aver contraddetta la parte buona dell'esemplarismo platonico. E nel vero si esaminino con diligenza tutti gli argomenti che reca Aristotile contra Platone, nei luoghi stessi citati dal Rosmini [3], e si vedrà manifesto che quegli impugna le idee dal solo lato della sussistenza in loro medesime. Di fatto, tutti i suoi argomenti si riducono o si fondano in questi due. L'uno è, che se fosse vera la dottrina di Platone, la nostra scienza non si aggirerebbe intorno alle cose esistenti nel mondo visibile, ma intorno ad altri esseri di natura al tutto diversa, quali sarebbero quelle forme separate e scevre affatto di materia corporale. L'altro è che se dalla simiglianza specifica o generica delle cose si ha da inferire l'esistenza d'una forma astratta; del pari dalla simiglianza tra questa forma astratta e gl'individui si dovrà dedurre l'esistenza d'una terza forma astratta ancor essa, e così all'infinito. Anzi dovrebbero esser forme esistenti astrattamente le

[1] Lib. *De anima* c. 18.
[2] *Retractationum* l. 1, cap. 3.
[3] Opuscolo citato n. 111.

negazioni altresì e le privazioni; giacchè in esse ancora si assomigliano tra loro gl' individui concreti. I quali argomenti sono valevolissimi nella supposizione che le idee s' intendano sussistere in loro stesse; ma perdono ogni vigore nella supposizione che s' intendano sussistere in una mente eterna ed infinita che comprende le ragioni e le quiddità delle cose tutte, indipendentemente dalla loro esistenza. S. Tommaso adunque nell' abbracciar la teorica dell' esemplarismo platonico non si oppone ad Aristotile, ma piuttosto vi si conforma; perchè abbraccia quella teorica rigettandone il lato falso impugnato dal fondator del Liceo, e ritenendone il lato vero dal medesimo non impugnato. Che poi questo lato vero non solamente non faccia contrasto alle altre parti della filosofia peripatetica, seguitate dal S. Dottore, ma piuttosto mirabilmente vi consuoni; apparirà manifesto da quel che accenneremo nel processo.

ARTICOLO II.

Dell' esemplarismo a rispetto de' possibili e della vita divina.

298. La dottrina degli eterni esemplari, spogliata dagli errori coi quali l' avea mescolata Platone, fu accolta, come dicemmo, dai SS. Padri, e massimamente da S. Agostino, come seme fecondissimo nella scienza. S. Tommaso adunque, erede e perfezionatore della filosofia patristica, ne vide acutamente l' importanza, e fattala sua ne formò sangue e vita di tutte le parti del suo sistema filosofico. Io non debbo nello scorcio di un libro trattar secondo tutta l' ampiezza sua codesto argomento; mi basterà toccarne i punti più principali.

Egli comincia dallo stabilire l' esistenza degli archetipi eterni in Dio a questo modo. Ogni causa tende a produrre nell' effetto una qualche forma, assimilandolo in certa guisa a sè stessa. Così la pianta tende a produrre un' altra pianta, e il corpo lucido a illuminare gli obbietti sopra cui spande i suoi raggi. Ma ci ha questa differenza tra la causa, che opera per determinazione di natura, e quella, che opera per concepimento dell' intelletto. La prima tende ad assimilare l' effetto a quella forma, da cui essa è costituita nell' essere e in virtù della quale è operante; l' altra tende ad assimilare l' effetto a quella forma, che essa ha concepita nella sua mente, e che vuole recare ad atto reale e sussistente fuori di sè medesima. Così l' artista che col pennello dipinge una tela o collo scalpello lavora un marmo, ha in animo di ritrarre nell' una e nell' altro la copia

d'un suo tipo o modello che ha nella mente, e ad esso si studia di conformare l'effetto. Ora Iddio, causa prima ed universale di tutto l'essere, opera non per necessità di natura, ma per libera elezione di volontà dietro la scorta dell'intelletto. Egli dunque ha il previo concepimento delle sue fatture, e come artefice sapientissimo sopra di esso le esempla nel produrle all'esistenza. E perciocchè egli è eterno ed immutabile; questi tipi ideali, sono in Lui ab eterno indipendentemente da ogni atto di libera ed estrinseca creazione [1]. Ecco dunque la necessità d'ammettere in Dio gli archetipi eterni, ossia le idee nel senso determinato da S. Agostino là dove disse: *Ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur* [2].

299. Queste idee, questi intelligibili eterni in Dio sono moltiplici; perchè essi non costituiscono il principio intrinseco che determina alla conoscenza, come specie informativa dell'intelletto. Se ciò si intendesse per idea, come si suole talvolta, egli è chiaro che l'idea in Dio non sarebbe che una; perchè una è la divina essenza, in cui è posto il principio determinante della divina cognizione e la forma mediante la quale Iddio vede tutto quello che vede. Ma in questo luogo per idea vuol significarsi la ragione intesa di ciascuna cosa qual esemplare determinato; in quella guisa che la ragione del futuro edifizio preesiste nella mente dell'architetto. Per conseguenza essendo molte e senza fine codeste ragioni, secondo che molte e senza fine sono le cose creabili; molte e senza fine convien che sieno le idee preconcepite dal divino intelletto, ossia gli eterni tipi di tutto ciò che può ricevere da Dio l'esistenza.

Come poi ciò non ripugni alla divina semplicità, si concepisce assai di leggeri; ove pongasi mente che Iddio con unico atto in vir-

[1] In omnibus, quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non agit propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus; quia artifex intendit domum assimilare formae, quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus sed est factus a Deo agentem per intellectum, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae. » *Summae Theol.* 1 p. q. 15, art. 1.

[2] *De diversis Quaestionibus* LXXXIII, quaest. 46.

tù della sua essenza conosce e comprende adeguatamente sè stesso. Di che segue che egli dee conoscere sè medesimo, secondo tutti gli aspetti, nei quali è conoscibile. Ora Egli è conoscibile non solo quanto alla sua propria e real sussistenza, ossia quanto al suo essere necessario ed infinito, ma ancora quanto alla sua estrinseca imitabilità; il che vale a dire in quanto può venire partecipato per via di similitudine da altre innumerevoli sussistenze da lui distinte e diverse, giacchè ogni creatura in tanto è, in quanto partecipa in qualche modo d' una imitazione divina. Quindi è che Dio comprendendo sè stesso forma il concetto di varii gradi di realità più o meno perfette, sotto cui sarebbe possibile che la sua essenza venisse fuori di Lui imitata e rappresentata. Questi varii gradi di realità così concepiti, ossia queste varie ragioni da Dio intese, sono appunto i tipi e gli esemplari eterni della divina sua mente. *Ipse essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est; sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque enim creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae; et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae* [1].

300. Da questa quanto sublime altrettanto lucida dottrina del S. Dottore nascono bellissime applicazioni; delle quali per amore di brevità noi noteremo soltanto alcune in forma di corollarii, lasciando alla perspicacia de' nostri lettori il farne soggetto di contemplazione più ampia.

I. Benchè gli esemplari prossimi delle cose create, ossia le idee nella mente divina sieno molte, nel modo dianzi spiegato; nondimeno l' esemplare primo nel suo fonte primigenio è uno, perchè è Dio stesso. E vaglia il vero, tutti quei rispetti d' imitabilità, che dànno luogo alle diverse idee e ragioni intelligibili delle cose, sono presi dall' unica divina essenza semplicissima ed infinita nella sua propria ed incomunicabile perfezione. Essi non fanno che presentare diversi gradi d' un medesimo esemplar perfettissimo, inesaurabile, come modello, da qualsivoglia eccellenza d' immagine esteriore. Ciò è stabilito espressamente da S. Tommaso nella quistione qua-

[1] S. TOMMASO luogo sopra citato art. 4.

rantesimaquinta della sua Somma all' articolo terzo: *Oportet dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, idest formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est* primum exemplar *omnium.*

II. In questi archetipi eterni sono da Dio ravvisati i possibili; come appunto l' artefice nell' idea, che si è formata di un edifizio, vede la possibilità dell' edifizio stesso. E veramente i possibili non sono altro che i termini di quella imitabilità, che Dio scorge nella sua essenza, in quanto sono capaci di sussistere in loro stessi. Imperocchè quello stesso, che viene realizzato dalla virtù creatrice, è ciò che prima di essere si noma possibile. Ora ciò, che viene realizzato dalla virtù creatrice, non è che una imitazione concreta dell' idea divina. Iddio allorchè crea non produce fuori di sè gli archetipi stessi della sua mente. Sì fatta maniera di concepire la creazione sarebbe assurda e panteistica. Ma ciò, che vien prodotto all'esistenza, e che prima di tal produzione era solamente possibile, si è la copia, diciam così, di quel tipo divino; in altri vocaboli, è l'esemplato, non l'esemplare.

Vero è che codesto esemplato è concepito fattibile per questo stesso che l' eterno Artefice ne concepisce l' archetipo, nel quale e pel quale ei lo contempla; siccome appunto chi possiede, esempigrazia un sigillo, vede in esso e per esso possibili tutte le impronte che potrebbero farsene nella cera. Ma altro è essere concepito in virtù di una cosa, altro è non essere che la cosa stessa. Il possibile assoluto, come vedemmo, è riposto da S. Tommaso nella reciproca convenienza delle note costituenti un obbietto, in quanto in esso ciò che esprimesi pel predicato non ripugna a ciò che esprimesi pel subbietto della proposizione che ne afferma l' essenza. *Dicitur aliquid possibile absolute ex habitudine terminorum . . . quia praedicatum non repugnat subiecto* [1]. Questa reciproca convenienza ossia questa non ripugnanza d' interni caratteri nasce nell'obbietto da che in esso riluce la ragione di ente: *Quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis* [2]. Ora un creabile o creato intanto partecipa della ragione di ente, in quanto, come si disse più sopra, partecipa in qualche determinato modo la simi-

[1] *Summa theol.* I p., q. 25, a. 3.
[2] Ivi.

glianza della divina essenza: *Unaquaeque creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem.* Ma questa partecipata simiglianza della divina essenza, come è distinta da Dio nell' ordine reale allorchè per la creazione sussiste in sè medesima; così ancora è distinta da Dio nell' ordine ideale, allorchè prima che esista vien concepita come possibile. Essa non è la divina essenza imitabile; ma il termine imitativo di quella, concepito come creabile. Essa è un prodotto della mente divina, ma un prodotto ideale; che per conseguente non ha sussistenza propria, come voleva Platone, ma sol nella mente di colui il quale lo concepisce. La divina essenza anche come imitabile ha esistenza reale; laddove quel termine imitativo ha esistenza meramente logica, quantunque eterna, in virtù dell'intelletto eterno che lo intende e da cui si denomina.

III. I possibili per questa loro preesistenza ideale nella mente di Dio, vengono a partecipare della vita stessa divina; in quanto partecipano della vita divina le idee, in cui e per cui i possibili vengono intesi. Ciò sembrò a S. Agostino inculcarsi nelle parole di S. Giovanni, secondo che egli leggeva: *Quod factum est, in Ipso vita erat* [1]. E veramente l' obbietto inteso non sussiste, in quanto tale, che nel concetto stesso dell' intelligente. Ora il concetto in Dio è vita, e vita identificata colla stessa essenza divina; giacchè il vivere divino consiste nell'intendere, e l'intendere in Dio semplicissimo s'identifica colla natura: *Quidquid est in Deo, ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina* [2].

Questa dottrina di S. Tommaso non è che una continuazione di quella dei Padri e Dottori a lui precedenti. Ecco come parla S. Agostino sopra il medesimo subbietto. « Il fabro fa un' arca. Prima di farla ei l' ha nell' arte; conciossiachè, se ei non avesse già l' arca nell'arte, d' onde la trarrebbe nel fabbricarla? Ma l'arca è talmente nell'arte, che non sia quella stessa la quale si vede cogli occhi. Nell' arte si trova invisibilmente, in sè stessa si troverà visibilmente. Eccola messa in opera; forsechè cessò di esistere nell' arte? Ed è fatta quella che è messa in opera, e perdura quella che sussiste nell' arte; attesochè la prima può perire e in virtù dell' altra che è nell' arte può fabbricarsene una seconda. Ponete mente adunque all' arca che è nell' arte, e all' arca che è posta in opera. L'arca, che è posta in opera, non è vita; l' arca, che è nell' arte, è vita:

[1] IOHANN. I. 4.
[2] S. TOMMASO *Summa Theol.* I p. q. 19 a. 4.

perchè vive l'anima dell'artefice, nella quale sussistono siffatte cose prima d'essere prodotte. Così adunque, fratelli carissimi, poichè la sapienza di Dio, per la quale son fatte le cose tutte nella sua arte contiene le cose tutte prima di fabbricarle; ne segue che ciò, che vien per essa prodotto, non per questo sia vita in sè, ma sia vita in Lui. Tu miri la terra, è nell'arte la terra; miri il cielo, è nell'arte il cielo; miri il sole e la luna, sono nell'arte ancor queste cose; ma fuori in loro stesse sono corporee, nell'arte sono vita [1]. »

IV. Di qui si vede che quando dicesi che le cose create sono state da Dio prodotte dall'assoluto nulla, *ex penitus non ente*, giusta la frase di S. Tommaso [2], o *de omnino nihil*, giusta la frase di S. Agostino [3]; ciò dee intendersi quanto all'esclusione d'ogni loro preesistente realità, non quanto all'esclusione d'ogni loro preesistente idealità. Imperocchè quantunque esse non fossero in niuna guisa attualmente in loro stesse, nè potenzialmente in qualche previo subbietto, da cui come da materia venissero formate; nondimeno esse erano come obbietti intesi negli archetipi della mente divina. Iddio nel crearle guardò all'idea, che già ne possedeva ab eterno e da cui come da esemplare ritrasse l'opera che elesse di fabbricare. Leggiadramente a tal proposito il Dottor S. Anselmo. « Prima che l'universo, egli dice, fosse fatto, stava nella mente della suprema Natura che cosa e quale e come esso era per essere. Laonde sebben sia chiaro che le cose create, innanzi di ricevere l'esistenza, fossero niente, quanto al non essere ciò che ora sono e quanto al non avere alcuna materia da cui esse venissero tratte; nondimeno non è da credere che fossero niente, quanto all'idea del Facitore, per la quale e secondo la quale sarebbero fatte [4]. »

[1] « Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam; si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est in opere: numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa, quae in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. Terram vides, est in arte terra; coelum vides, est in arte coelum; solem et lunam vides, sunt et ista in arte; sed foris corpora sunt, in arte vita sunt. » In Iohannis *Evangelium tractatus* CXXIV, tractatus I, n. 17.

[2] In 8.m *Physicorum* lect. 2.

[3] *De Gen. contra Manich.* I. 1, c. 6.

[4] « Priusquam fierent universa, erat in ratione summae Naturae, quid aut

V. Gli archetipi eterni, che costituiscono il mondo intelligibile e da cui denominossi possibile il mondo reale, sono contenuti nel Divin Verbo: *In Verbo Dei ab aeterno extiterunt rationes rerum non solum corporalium, sed etiam spiritualium* [1]. Iddio intendendo ed amando sè stesso produce nel proprio ed infinito suo essere il Verbo e lo Spirito Santo; l'uno per via d'intellezione, l'altro per via di amore. Quinci il mistero ineffabile della sacrosanta ed individua Trinità, in cui la Prima Sussistenza divina, cioè il Padre, genera la Seconda; ed amendue spirano la Terza. Ora Iddio coll'identico atto col quale intende sè stesso, intende le cose tutte. Dunque il Verbo divino procedendo dal Padre per via d'intellezione piena e perfetta, è espressivo non solo di Dio Padre, ma altresì delle creature tutte possibili: *Quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris sed etiam creaturarum* [2]. Ondechè il Divin Verbo non solo è sapienza ma ancora arte del Padre; ed in Lui e per Lui ebber vita le cose create, prima che fossero in loro stesse. E come nel divin Verbo vennero intese; così nel divino Spirito vennero amate. Iddio proferendo il Verbo, a sè consustanziale, le espresse nel loro essere intelligibile; e spirando l'Amore, onde dilige sè stesso e tutto che con l'infinita bontà sua è connesso, di loro altresì si letificò e compiacque. Il perchè Dante parlando dell'anima umana cantò:

> Esce di mano a Lui che la vagheggia
> Prima che sia, a guisa di fanciulla
> Che piangendo e ridendo pargoleggia,
> L'anima semplicetta, che sa nulla;
> Salvo che, mossa da lieto Fattore,
> Volentier torna a ciò che la trastulla [3].

ARTICOLO III.

Dell' esemplarismo a rispetto della creazione.

301. Il Divin Verbo in quanto contiene ed esprime le ragioni intelligibili di tutte le cose, è origine della produzione *ad extra* delle

qualia aut quomodo futura essent. Quare cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, neque erat ex quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent. » *Monol.* c. IX.

[1] S. Tommaso *Summa Theol.* 1 p. q. 46, art. 2.

[2] *Summa Theol.* 1 p. q. 34, a. 3.

[3] *Purgatorio* c. 16.

creature sì spirituali come corporali. Ond' Egli nelle divine Scritture si appella principio: *Principium, qui et loquor vobis* [1]. Le creature nella loro realità non sono altro, che languidi raggi di quel Sole immenso, generato dal divin Padre negli splendori eterni dell'increata sua luce. Il che sublimemente spiegò S. Agostino nel suo trattato sopra il Vangelo di S. Giovanni: e con pari sublimità l'Alighieri espresse coi seguenti versi.

Ciò che non muore e ciò che può morire
  Non è se non splendor di quella Idea,
  Che partorisce amando il nostro Sire.
Chè quella viva luce, che sì mea
  Dal suo Lucente, che non si disuna
  Da Lui nè dall' Amor che in lor s' intrea;
Per sua bontade il suo raggiare aduna
  Quasi specchiato in nove sussistenze
  Eternalmente rimanendosi una.
Quinci discende all' ultime potenze
  Giù d' atto in atto tanto divenendo,
  Che più non fa che brevi contingenze [2],

Questo concetto l' Alighieri lo tolse da S. Tommaso, il quale avverte che come l' esser principio efficiente delle cose si attribuisce al divin Padre per la potenza, così l'essere principio esemplare si attribuisce al Figliuolo per la sapienza: « *Sicut principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam; ut, sicut dicitur Ps.* 103 *omnia in sapientia fecisti, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, idest in Filio, secundum illud Apostoli ad Coloss. I: In ipso, scilicet Filio, condita sunt universa.* »

Intorno a che vuole osservarsi che veramente la creazione appartiene a tutta la Triade divina; perciocchè la virtù creatrice risulta dall' essenza, la quale non è propria di una, ma è comune a tutte e tre le divine persone: *Creare non est proprium alicuius Personae, sed commune toti Trinitati* [3]. Nondimeno l' atto creativo si riferisce diversamente a ciascuna, secondo l' ordine diverso della propria relazione. Imperocchè Iddio è causa delle cose per intelletto e volontà, come l' artista a rispetto delle cose artifiziate. Ora l' artista volgesi ad operare in virtù del verbo proferito nella sua mente,

[1] Iohannis VIII, 25.
[2] *Paradiso* c. 13.
[3] S. Tommaso *Summa Theol.* 1 p. q. 45, a. 6.

e dell'amore eccitato nella sua volontà in ordine all'effetto che vuol produrre. Dunque Dio Padre procede alla creazion delle cose pel suo Verbo, che è il Figliuolo, e pel suo Amore che è lo Spirito Santo. Onde il divino poeta cantò:

> Guardando nel suo Figlio con l' Amore,
> Che l' uno e l'altro eternalmente spira,
> Lo primo ed ineffabile Valore;
> Quanto per mente o per occhio si gira
> Con tant' ordine fe, ch' esser non puote
> Senza gustar di lui chi ciò rimira [1].

Anzi questo passaggio delle creature dallo stato di mera intelligibilità a quello di esistenza reale, non è che l' effetto di quel medesimo eterno amore, che per libero impulso della divina volontà vien come a diffondersi sopra di loro più intensamente. Per tal libera diffusione di amore sopra gl' intelligibili della sua mente Iddio feconda in certa guisa gli archetipi, sicchè raggino al di fuori un' immagine reale di ciò che essi rappresentano, producendo così nelle cose possibili quella tanto profonda e radical mutazione, per cui esse dall' essere meramente intese passano a sussistere veracemente in loro stesse. Il che Iddio non fa a fine di conseguire per sè intrinsecamente alcun bene (la qual cosa nell' ente attualissimo ed infinito ripugna); ma bensì a fine di effondere in certa guisa fuori di sè medesimo la sua bontà e comunicare ad altrui le proprie perfezioni, in quel modo che è possibile e che Egli per arcano consiglio giudicò conveniente. *Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem* [2]. Che però sotto tale aspetto la creazion delle cose suole appropriarsi allo Spirito Santo, cioè all'Amore increato e sussistente di Dio; giacchè la comunicazione ad altrui del proprio bene dall' amore trae origine e compimento [3].

302. Quindi è che nelle cose create, avvegnachè irrazionali, si

[1] DANTE *Paradiso* c. 10.
[2] S. TOMMASO *Summa Th.* 1 p. q. 44, a. 4.
[3]
> Non per avere a sè di bene acquisto,
> Ch' esser non può, ma perchè suo splendore
> Potesse risplendendo dir: sussisto;
> In sua eternità, di tempo fuore
> Fuor d' ogni altro comprender, come piacque,
> S' aperse in nuovi amor l' eterno Amore.
>
> DANTE Paradiso c. 29.

scorge come un vestigio della Trinità divina. Imperocchè in quanto in loro si avvera la ragion di sostanza creata, esse rappresentano la causa, senza la quale non potrebbero esistere; e così in certa guisa accennano alla persona del Padre, che è principio e fonte della divinità in tutte e due le altre divine persone. In quanto poi ciascuna creatura ha la propria forma nella determinata specie, a cui appartiene, accenna al divin Verbo; giacchè la cosa artificiata è costituita nella propria specie per la conformità col concetto dell' artefice, e le ragioni delle cose tutte si contengono, come è detto, nel Verbo divino. Finalmente in quanto le creature sono ordinate nel bene e tendono al proprio ed altrui perfezionamento, segnano in certa guisa e connotano lo Spirito Santo; perchè dalla munifica volontà del Creatore proviene che ciascuna cosa tenda al suo fine e bellamente dispongasi nella perfezione del tutto. «*Quaelibet creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repraesentat Verbum; secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum Sanctum, in quantum est amor; quia ordo effectus ad aliquid est ex voluntate creantis* [1].

Senonchè questa rappresentazione è molto languida ed imperfetta ed è piuttosto un'ombra che una vera simiglianza. Simiglianza in senso men largo può dirsi quella che si avvera nelle sole creature ragionevoli; le quali, essendo dotate di volontà e d' intelletto, non solo sussistono in loro stesse, ma coll' intellezione producono il verbo della mente, imagine ideale d' un obbietto, di cui sott'altro modo avverano un secondo procedimento nell' affetto della volontà mediante l' amore. Ma di ciò favelleremo più sotto in apposito articolo.

ARTICOLO IV.

L' esemplarismo a rispetto della Cosmologia.

303. S. Tommaso con mirabile unità di metodo e di principii dalla teorica dell' esemplarismo toglie ragione a spiegare la molti-

[1] S. Tommaso *Summa th.* 1 p. q. 45, art. 7.

plicità, la diversità, l' ordine e l' efficienza dell' universo creato. Allorchè l' immagine, egli dice, rappresenta adeguatamente il prototipo, essa di per sè non può essere che una; e se si moltiplica, si moltiplica solo accidentalmente e materialmente, come accade nelle creature, di cui un pittore ritragga in diversi quadri l' effigie perfetta. Or in Dio nulla può darsi di accidentale; ma in Lui tutto ciò che è, per sè è. Quindi uno è in Lui il Verbo divino, immagine increata e perfettissima e infinita del divin Padre. Per contrario le creature rappresentano Dio inadeguatamente e con infinita distanza dalla perfezione del prototipo. Laonde esse sono di natura loro moltiplicabili senza fine; e però innumerevoli, come si disse, sono i possibili: *Nulla creatura repraesentat perfecte exemplar primum, quod est divina essentia; et ideo potest per multa repraesentari* [1]. Quanto poi al fatto della creazione, esso è figurato da S. Tommaso come un elegante discorso che Dio tiene alle creature ragionevoli affine di manifestar loro sè stesso. Iddio per essa si è comportato con noi in certa guisa come un sapiente dicitore; il quale, veggendo che niuna parola vale ad esprimere appieno fuori di sè un suo sublime concetto, moltiplica i vocaboli e le figure; acciocchè s' intenda per la costruttura dell' intera orazione, ciò che mal si potrebbe con una o poche frasi disgiunte. *Oportuit esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo secundum modum suum* [2]. Nè solamente distinzione e varietà, ma ordine ancora ed armonia convenne che rilucesse nelle cose create; acciocchè nella lor moltitudine ed unità trasparisse l' eccellenza della Cagione, una nella natura e moltiplice nella virtù. Di che seguita che l' una e l' altra di queste vie sono buone e da lodarsi: sì quella di Aristotile, che dall' unità dell' ordine esistente nel mondo inferiva l' unità di Dio che lo governa; e sì quella di Platone, che viceversa dall' unità del modello deduceva l' unità del modellato, ossia dell' universo. *Propter quod Aristoteles,* 12 *Metaph. textu* 52, *ex unitate ordinis, in rebus existentis, concludit unitatem Dei gubernantis; et Plato in Timaeo, aliquanto a principio, ex unitate exemplaris probat unitatem mundi quasi exemplati* [3].

304. Venendo poi alle singole creature in particolare, il santo Dottore si prevale della teorica dell' esemplarismo per ispiegare la loro bontà e verità e l' eccesso di perfezione dell' una sopra dell' al-

[1] *Summa th.* 1 p. q. 47, a. 1 ad 4.
[2] *Contra Gentes* l. 2, c. 45.
[3] *Summa th.* 1 p. q. 47, a. 3 ad 1.

tra. Ciascuna cosa è vera in sè stessa, perchè si conforma all' idea che Dio ne ha, ossia al suo archetipo eterno: *Res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina* [1]. Donde conseguita che tutti gli esseri creati sono veri in virtù d'una sola verità, che è nel divino intelletto; alla quale ciascuna cosa nel suo essere si conforma. E così quantunque sieno molte le forme create, una è la prima forma esemplare increata. *Si loquamur de veritate, secundum quod est in rebus; sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae* [2].

Il medesimo è da dire della bontà delle cose; le quali avvegnachè sieno in sè formalmente buone, per la simiglianza creata che posseggono della bontà divina; nondimeno possono dirsi estrinsecamente buone della stessa bontà increata, in quanto si riferiscono al supremo tipo da cui ritraggono, alla suprema causa da cui procedono, al supremo fine a cui sono indiritte: *Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas* [3].

305. Laonde ciascuna cosa è più o meno perfetta nell'essere, secondochè più o meno partecipa della divina simiglianza: *Ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora* [4]. Così esse hanno vera attitudine a rivelarci la gloria del Creatore; perchè nella quiddità, che ci manifestano, ci pongono sott'occhio diverse perfezioni, che sceverate da ogni mistura di limitazione o difetto e ridotte a quel solo, che in loro può concepirsi di attualissimo e formalissimo, ci dànno idea, comechè monca e inadeguata, di ciò che appartiene alla prima cagione. La quale efficacia a manifestarci le perfezioni divine, nella dottrina di S. Tommaso è fondata sopra la teorica dell'esemplarismo: conciossiachè le creature in tanto si conoscono, in quanto sono; e in tanto sono, in quanto partecipano d'una più o meno imperfetta simiglianza con Dio. Che se si distinguono tra di loro; in tanto si distinguono in quanto più o meno si discostano da quel su-

[1] Ivi q. 16, a. 1.
[2] *Summa Theol.* 1 p. q. 17, a. 6.
[3] *Summa Theol.* 1 p. q. 7, a. 4.
[4] Ivi q. 46, a. 7.

premo esemplare; e però tutte ne rappresentano e ne esprimono all'intelletto nostro in modo più o meno vivace la nobiltà ed eccellenza. *Intellectus noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra q. 3, a 2, quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde qualibet creatura in tantum eum repraesentat et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet; non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur* [1].

Non ci allarghiamo più oltre nella trattazione di questo nobilissimo tema, perchè ciò sarebbe contrario alla propostaci brevità. Invitiamo piuttosto i lettori a consultare da loro stessi nella Somma teologica le quistioni, che si riferiscono all' argomento da noi qui adombrato anzi che svolto.

ARTICOLO V.

L' esemplarismo a rispetto della Psicologia.

306. Le creature irragionevoli, benchè sieno rappresentazioni di Dio, contuttociò nol rappresentano in qualità d'immagini, ma bensì di vestigii. Perchè una cosa possa dirsi immagine di un' altra, fa d' uopo che essa la rappresenti non in qualsivoglia modo, ma in maniera che la somigli nel grado di esseré, in cui quella sussiste. Ora Iddio sussiste nel grado di essere intellettuale, che è il più perfetto tra tutti; non potendo competere alla somma natura, se non la più nobile e prestante di tutte le sussistenze possibili. D' altra parte l' uomo, attesa l' anima ragionevole, di cui è fregiato, in questo grado appunto dell' essere intellettuale si rassomiglia al suo supremo Fattore. Egli dunque può giustamente dirsi immagine di Dio secondo la parte razionale della sua natura, quella cioè per cui si solleva sopra tutte le altre inferiori esistenze. *Cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis; in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem, in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens... Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat vestigium et quo repraesen-*

[1] Luogo dianzi citato.

tat imago. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est [1]; *vestigium autem repraesentat per modum effectus, qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. Impressiones enim, quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia. Et similiter cinis dicitur vestigium ignis; et desolatio terrae vestigium hostilis exercitus* [2]. Questi esempii arrecati dal S. Dottore dànno a scorgere assai limpidamente in che consiste la simiglianza per modo di vestigio e il divario di essa dalla simiglianza per modo d'immagine. L'impressione fatta dalla zampa verbigrazia del cavallo nella sabbia, rappresenta in qualche guisa codesto animale; giacchè veduta ci fa tosto sorgere nella mente l'idea del medesimo. Ma in che modo lo rappresenta? In un modo assai imperfetto. Essa non ne rapporta integralmente la forma, come farebbe un ritratto; ma solo la pianta del piede, dalla quale noi per analogia ed associazione di fantasmi e di concetti passiamo a figurarci l'intero animale. Lo stesso dicasi proporzionalmente della cenere; la quale non partecipa della natura ignea del combustibile, da cui provenne; ma soltanto dimostra che siffatta natura era veramente nella causa, da cui fu generata. Così le creature irragionevoli non partecipano del grado proprio dell'essere divino, che è il

[1] S. Tommaso nell'articolo secondo di questa stessa quistione avea spiegato che cosa importa il rappresentare secondo la simiglianza di specie, dicendo ciò essere in quanto una cosa somiglia un'altra non in qualche perfezione generica ma in ciò che ne costituisce l'ultima differenza specifica. « Similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam ». Il che a rispetto di Dio non si avvera se non delle creature intelligenti; giacchè Dio è natura intellettuale. Gli altri esseri inferiori all'uomo imitano Dio, in quanto alla sola esistenza o in quanto alla vita. « Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem et maxime communiter, in quantum sunt; secundo vero, in quantum vivunt; tertio vero, in quantum sapiunt vel intelligunt. » Quindi egli conchiude che le sole creature intellettuali son propriamente fatte ad immagine di Dio. « Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae proprie loquendo sunt ad imaginem Dei ».

[2] *Summa Theol.* 1 p. q. 93, a. 6.

Questa dottrina dell'Angelico è tolta da S. Agostino, il quale nel libro undecimo *De Trinitate* al capo quinto dice così: « In quantum ergo bonum est quidquid est, in tantum scilicet, quamvis longe distantem, habet tamen nonnullam similitudinem summi boni; et, si naturalem, utique rectam et ordinatam; si autem vitiosam, utique turpem atque perversam. Nam et animae in ipsis peccatis suis nonnisi quamdam similitudinem Dei, superba et praepostera, et, ut ita dicam, servili libertate sectantur. Ita nec primis parentibus nostris persuaderi peccatum posset, nisi diceretur: *Eritis sicut dii.* Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam eius imago dicenda est, sed illa sola, qua superior ipse solus est: Ea quippe de illo prorsus exprimitur, inter quam et ipsum nulla interiecta natura est. »

grado intellettuale; ma altre partecipano della vita, altre dell' esistenza; e col loro ordine e simmetria dimostrano che la causa, da cui furono prodotte e debitamente disposte, possiede intelletto e sapienza. L' uomo non solo dimostra ciò per la convenienza che ha cogli esseri inferiori; ma in virtù della ragione, di cui è adorno, rappresenta direttamente e immediatamente l' essere quasi specifico di Dio. Diciamo l'essere *quasi specifico;* perchè in Dio, attualissimo e semplicissimo, non ci ha, in rigore parlando, composizione di genere e di differenza [1]; e però niuna creatura, quale che siasi, può propriamente assimigliarsi a Dio nella specie [2]. Ma con quella frase di *quasi specifico* vuol solamente denotarsi che l'uomo, in virtù del suo essere di ragionevole, imita il grado proprio dell'essere divino, che è l' intellettuale; giacchè Dio è spirito, e spirito altresì è l' anima dell' uomo, comechè infinitamente inferiore al suo prototipo.

307. Benchè per le predette cose l' uomo possa dirsi immagine di Dio con proprietà di linguaggio; nondimeno questa ragione d'immagine non gli compete che in modo limitato ed incompiuto. L'immagine allora è perfetta, quando nulla le manca della perfezione propria dell' essere che essa esprime. Ciò a rispetto di Dio si verifica solamente nella persona del Verbo eterno, il quale talmente procede dal Padre siccome immagine, che è in tutto e per tutto eguale e consustanziale al principio da cui si origina. Ma in niuna guisa può avverarsi in un subbietto, che quantunque rappresenti un tipo quanto al grado proprio dell' essere del medesimo; nondimeno ha natura essenzialmente e radicalmente diversa da quella, in cui il suo esemplare sussiste. Così, per chiarir la cosa con un esempio, avviene di una statua, la quale rappresenti verbigrazia Alessandro. Essa è vera immagine di Alessandro, perchè considerata nella sua forma, ne esprime direttamente le fattezze. Tuttavia si differenzia

[1] Vedi S. TOMMASO *Summa Theol.* I p. q. 3, a. 5.

[2] Di che S. Tommaso deduce che le creature tutte, quantunque sotto un rispetto siano simili a Dio per la imitazione che ne partecipano in questo o quel grado di perfezione; nondimeno sotto un altro rispetto sono dissimili da lui, e non solo *quantitativamente*, secondo il più ed il meno, ma ancora *sostantivamente* ed *essenzialmente* da Lui differiscono; attesa la nessuna convenienza che possono avere col medesimo nella ragione specifica o almeno generica in proprio senso. *Eadem* (le cose cioè create) *sunt similia Deo et dissimilia; similia quidem, secundum quod imitantur ipsum, prout contigit eum imitari, qui non perfecte imitabilis est; dissimilia vero, secundum quod deficiunt a sua causa, non solum secundum intensionem et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo, sed quia non est convenientia nec secundum speciem nec secundum genus.* Summa th. I p., q. 4, a. 3 ad 1m.

da lui, quanto alla natura; perchè non è costituita dall' umanità, bensì dal marmo o dal legno. Lo stesso con proporzione vuol dirsi dell' uomo, in ordine a Dio. Egli per essere intelligente figura nel suo essere la natura divina; ma non la figura partecipando della divinità, bensì constando di essenza creata, infinitamente discosta dall' increata. Onde acutamente osserva S. Tommaso che nell' uomo è l' immagine di Dio a quel modo che l' immagine del principe si trova nella moneta, non a quel modo che si trova nel figliuolo, erede naturale del trono. *Quia similitudo perfecta Dei non potest esse, nisi in identitate naturae; imago Dei est in Filio suo primogenito, sicut imago regis in filio suo connaturali: in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo* [1]. E così la divina Scrittura dice che l' uomo è fatto *ad immagine di Dio*, significando con quella preposizione che esso si accosta in qualche modo al prototipo, ma che non giunge ad esprimerlo compiutamente. *In homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura cum dicit hominem factum ad imaginem Dei. Praepositio enim* ad *accessum quendam significat, qui competit rei distanti* [2].

308. L' uomo è immagine di Dio non solo quanto alla qualità della natura ma ancora quanto alla trinità delle persone. *Dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam et quantum ad trinitatem personarum* [3]. Questa più riposta ragione di simiglianza è spiegata da S. Tommaso in virtù del verbo mentale che noi produciamo in noi stessi e dell' amore che tien dietro a tal produzione. Il che egli fa seguitando le orme di S. Agostino, il quale nei suoi libri *De Trinitate* avea nobilmente e largamente esposto come nell' anima umana ci è l' immagine della divina Trinità in quanto si considerano in essa tre cose: la mente, la notizia che dalla mente vien generata, e l' amore che ne conseguita [4]. *Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens et notitia eius, quod est proles eius ac de*

[1] *Summa Th.* 1 p. q. 93, art. 1 ad 2.
[2] *Summa th.* I p. q. 93, a. 1.
[3] Ivi art. 5.
[4] La mente in quanto ritiene in abito le idee è detta da S. Agostino memoria; e però egli dice talvolta che l' imagine della divina Trinità è in noi espressa per queste tre doti proprie della parte intellettiva: memoria, intelligenza, e volontà; prendendo l' intelligenza secondo l' attuale concetto in cui esce la mente, e la volontà secondo l' attuale amore che da essa rampolla. *Quia verbum esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus, etiam illo interiore verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria, intelligentia, voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes, idest quando eis repertis, quae*

se ipsa verbum eius, et amor tertius; et haec tria unum sunt atque una substantia [1]. Inerendo alla dottrina di sì sublime maestro San Tommaso discorre a questo modo: Noi sappiamo dalla fede che alla natura divina compete il sussistere in tre persone. Onde la Trinità delle persone in Dio è cosa intimamente connessa colla natura divina. Ma l'uomo è immagine della natura divina. Dunque convien che sia in qualche modo immagine eziandio delle tre divine Persone, nelle quali la divina natura sussiste. L'una cosa non solo non esclude l'altra, ma segue anzi dalla medesima [2]. E siccome la similitudine della divina natura, come dicemmo, è nell'uomo secondo la mente, ossia in quanto egli è intellettivo; così conviene che in questa sua parte intellettiva si trovi l'immagine della divina Trinità; giacchè questa seconda simiglianza è come un corollario di quella prima. Ora è da sapere che la distinzione delle divine persone si ha in virtù delle relazioni di origine, in quanto il Verbo procede dal Padre, e da ambidue l'amore, ossia lo Spirito Santo. Dunque l'immagine della divina Trinità dee ravvisarsi nella parte intellettiva dell'uomo per rispetto a qualche cosa di analogo a codeste divine processioni. *Cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a Dicente et Amoris ab utroque; in creatura rationali, in quantum invenitur processio verbi secundum intellectum et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quamdam repraesentationem speciei* [3].

E veramente allorchè qualcuno intende una cosa, risulta in lui un mentale concepimento intorno alla medesima, il quale appellasi verbo e per cui la cosa intesa si trova nell'intelligente. Del pari, allorchè codesto intelligente dall'intendere una cosa passa ad amarla, proviene nell'atto affettivo, che egli emette, una certa impressione di quello stesso oggetto, per cui esso come amato dicesi trovarsi nell'amante, a quel modo che come inteso dicevasi trovarsi nell'intelligente. E così allorchè alcuno intende ed ama sè stesso, egli si triplica in certa guisa nel proprio essere, in quanto si trova in sè medesimo non solo come identico per natura, ma ancora come inteso nell'intendente e come amato nell'amante. *Sicut ex hoc,*

memoriae praesto fuerant sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur; et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit, et quodammodo utrisque communis est. De Trinit. l. 14, c. VII, n. 10.

[1] *De Trinitate* l. 9, c. 11, n. 18.

[2] *Summa th.* 1 p. q. 93, art. V.

[3] Luogo citato art. VI.

quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intellectu, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio (ut ita loquar) rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quod cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente et amatum in amante [1].

309. Di che primamente e principalmente l'immagine della divina Trinità dee considerarsi nell'anima umana a riguardo dell'attuale intellezione e dell'attuale amore; e sol secondariamente e conseguentemente può considerarsi a riguardo delle potenze e degli abiti, in cui quegli atti virtualmente son contenuti. La ragione di ciò si è, perchè nell'intellezione attuale e nell'amore attuale si trovano meglio espresse le due processioni, in virtù delle quali si ha in Dio la distinzione delle tre divine persone; e l'immagine della divina Trinità dee considerarsi in ciò che meglio e più prossimamente esprime una tal distinzione [2].

310. Onde si vede quanto malamente alcuni sogliono spiegare l'immagine della divina Trinità in noi per l'idea innata dell'ente, in virtù delle tre forme, di cui la dicono dotata, l'ideale cioè, la reale e la morale. Ancorchè siffatte tre forme si trovassero nell'idea dell'ente, esse non sarebbero abili a rappresentare le tre divine persone; perciocchè le tre divine persone non sono tre forme ma tre sussistenze, le quali si distinguono pel procedimento della seconda dalla prima e della terza dalle altre due. Sendochè la ragione d'immagine inchiude la rappresentazione specifica del prototipo; l'immagine della divina Trinità dee cercarsi nell'anima nostra in ciò, che rappresenta la distinzione delle tre divine persone. Ora le tre

[1] S. TOMMASO *Summa Theol.* I p., q. 37, a. 1.

[2] « Ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei. Si ergo imago divina debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit (prout possibile est) ad repraesentandam speciem divinarum personarum. Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem Verbi a dicente et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia, quam habemus cogitando interius, verbum formamus et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae, unumquodque autem virtualiter est in suo principio; secundario et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt. » *Summa th.* 1 p. q. 93, a. 7.

divine persone non si distinguono in virtù di forme, ma bensì in virtù di opposizione e di relazione provegnente da un doppio procedimento, l'uno per via d'intelletto, l'altro per via di amore. Dunque una tale immagine si troverà nell'anima nostra in ciò solo, che imita codesto duplice procedimento, che è appunto la produzione del verbo mentale e dell'affetto che ne conseguita. *Oportet quod imago Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid, quod repraesentat divinas personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae personae secundum processionem Verbi a dicente et Amoris ab utroque* [1]. Le tre pretese forme non esprimono altro, che tre maniere di essere o tre riguardi della medesima essenza, senza niun procedimento nè opposizion relativa tra loro; e però tendono piuttosto ad indurre un erroneo concetto della divina Trinità, tanto è lungi che sieno opportune a costituirne l'immagine.

Ma qual meraviglia che l'idea dell'ente non sia abile a costituire in noi l'immagine della divina Trinità, quand'essa non è abile a costituire neppure l'immagine della divina natura? Quell'idea è stabilita da' suoi difensori come obbietto della nostra intuizione, non come parte integrale del nostro essere. Il perchè noi per essa non saremmo immagini di Dio, ma conosceremmo un'immagine di Dio. La vera immagine di Dio sarebbe la prelodata idea, frapposta tra noi e Dio, qual obbietto perpetuo della nostra contemplazione. In lei propriamente rilucerebbe la simiglianza con Dio, attesi i caratteri divini di cui i suoi patroni la privilegiano; e a noi non altro toccherebbe, se non d'essere ammessi alla sua presenza; colla precauzione nondimeno di non farci illudere dalle sue tre forme in ordine alla rappresentazione delle tre divine persone, le quali, come dicemmo, non sono tre forme, ma tre sussistenze di una sola identica e semplicissima forma.

311. Lasciando dunque da parte codesta arrischievole dottrina, e tornando al nostro principale proposito conchiudiamo, che l'immagine della Triade divina si trova nell'anima nostra in quanto essa è intelligente e volente. Intelligente dico e volente in ordine a qualsivoglia cosa; ma in maniera assai più espressiva e lampante allorchè ella intende ed ama sè stessa. Imperocchè in tal cognizione e amore si verifica, come sopra notammo, l'identità d'un solo essere che sotto due altri modi riproduce in certa guisa sè in sè medesimo. Nondimeno, acciocchè l'immagine della Trinità sia il più

[1] Luogo citato a. VIII.

che puossi perfetta, l'anzidetta cognizione e l'anzidetto amore non debbono intendersi in modo assoluto ma relativo, in quanto cioè l'anima non si fermi in sè stessa ma quinci si aderga alla cognizione ed amore di Dio. Attesochè l'immagine della Trinità si ha da ravvisare nell'anima in ciò massimamente, che essa ha di nobilissimo; e nobilissimo in lei è l'atto con cui ella intende ed ama non alcun bene creato, ma il bene increato. Di che in questa intellezione e in questo amore di Dio l'immagine della divina Trinità riluce in senso più appropriato e perfetto; massimamente che in virtù di tali atti l'anima si rende più simile a Dio, il cui Verbo procede per l'intellezione che Dio ha di sè stesso, e lo Spirito Santo procede per l'amore che da tale intellezione risulta. *Verbum Dei nascitur de Deo secundum notitiam suipsius et amor procedit de Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris. Non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo; nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia et amorem exinde derivatum; et sic imago attenditur in anima secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum* [1]. Nè ci è mestieri che questa conoscenza e questo amore siano sempre in atto nell'anima nostra per costituire la prenotata ragione d'immagine di Dio, ma basta che essi si considerino in quanto son contenuti nelle potenze e negli abiti, che sono in noi. *Actus etsi non semper maneant, in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit* 14 *de Trinitate: si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse coepit, fuit in ea Dei imago* [2].

ARTICOLO VI.

L'esemplarismo a rispetto dell' Ideologia.

312. Per dar ragione della nostra conoscenza S. Tommaso non immagina, come la filosofia poetica d'oggidì, formole od intuizioni ideali; ma dai fatti, che osserva, rimonta ai principii acconci a darne spiegazione. Egli non introduce *Deum ex machina,* ma fa operare le cause seconde, sotto l'influenza della causa prima; alla qua-

[1] *Summa th.* 1 p. q. 93, a. 8.
[2] Ivi art. 7 ad 3.

le non ricorre, se non quando si tratta di assegnare la ragione suprema ed ultima, a cui finalmente vuol riferirsi ogni cosa. Per lui la conoscenza comincia da' sensi; e nell' ordine intellettuale ha per cagione la virtù astrattiva della mente nostra, la quale negli obbietti sensati rende intelligibili le quiddità od essenze, da cui risultano le verità prime e i principii immediati del sapere umano. Ciò fu da noi bastevolmente ragionato nel proprio luogo; qui è da accennar solamente come l' origine e la verità delle nostre idee si connette da S. Tommaso colla teorica dei divini esemplari.

Dio muove l' intelletto nostro alla conoscenza, come il docente muove l' intelletto del discente: *Docens movet intellectum addiscentis; sed Deus docet hominem scientiam; ergo Deus movet intellectum hominis* [1]. E perciocchè il maestro insegna al discepolo comunicandogli, in quanto questi ne è capace, la propria scienza mediante la parola; così Dio c' istruisce partecipandoci le proprie idee mediante l' universo creato, che è il linguaggio ond' Egli ci parla nell' ordine naturale.

313. Due elementi concorrono alla conoscenza: l' uno da parte del subbietto, che è la facoltà intellettuale; l'altro da parte dell'obbietto, che è la determinazione derivata nella potenza intellettiva dalla presenza stessa dell' intelligibile. Questa determinazione suol chiamarsi da S. Tommaso *specie;* perchè contiene virtualmente la rappresentazion dell' oggetto, la quale si svolge poi formalmente nel verbo mentale: *Operationis intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente* [2]. Ora, vuoi che si riguardi l' uno, vuoi che l' altro di tali elementi, essi han valore di menarci alla conoscenza mercè dell' esemplarismo divino, di cui sì la potenza intellettiva e sì l' obbietto intelligibile sono partecipi al modo loro. Imperocchè l' intelletto creato è immagine e similitudine dell' intelletto increato. Esso dunque partecipa, per quanto il comporta la sua natura, delle medesime ragioni intelligibili, che sono in Dio. La differenza, che passa tra gli esseri conoscitivi e non conoscitivi, è posta in ciò massimamente, che dove i secondi non hanno se non la propria loro forma o natura; i primi, oltre la loro forma, accolgono o son capaci d'accogliere la forma, ossia l' essere, delle altre cose ancora da essi di-

[1] *Summa theol.* 1 p. q. 105, a. 3.
[2] Ivi.

stinte. E così l'anima umana diventa conoscitivamente ogni cosa sì secondo il senso e sì principalmente secondo l'intelletto, pel quale gli esseri conoscitivi sortiscono una specie d'infinità, attesa l'ampiezza sterminata del proprio obbietto. *Forma in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur, quam in his quae cognitione carent. In his enim, quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est... In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum; sicut sensus recipit species omnium sensibilium et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquat* [1].

Senonchè lo spirito umano, per essere l'ultimo nella scala delle intelligenze, non ha, come gli Angeli, in atto la forma delle altre cose, ma l'ha soltanto in potenza. *Intellectus angelicus semper est in actu suorum intelligibilium propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium* [2]. Nondimeno esso è capace di uscire dalla potenza all'atto, in virtù del lume intellettuale, di cui è stato insignito, e che è una partecipazione e un raggio del lume increato, in cui son contenute le ragioni intelligibili di tutte le cose. *Ipsum lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae* [3].

314. Quanto poi all'altro elemento, cioè alla determinazione che proviene nel nostro intelletto dalla presenza dell'obbietto; anch'esso ha l'ultima sua spiegazione nell'esemplarismo divino. Conciossiachè in tanto le cose create sono abili ad apparire all'intelletto e determinarlo alla lor conoscenza, in quanto esse non sono che copie realizzate degli archetipi divini: *Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant* [4]. Iddio come è il primo e sommo Ente, così è il primo e

[1] *Summa th.* I p., q. 80, a. 1.
[2] *Summa th*, I, p., q. 79, a. 2.
[3] *Summa th.* I p., 84, a. 5.
[4] *Summa th.* I p., q. 104, a. 3.

sommo vero. Egli dunque come è causa di ogni realità che si produce in natura, così è causa di ogni idea che rampolla nel nostro intelletto. Ma siccome la sua influenza non rimuove l'azione delle cause seconde a rispetto dell'essere, così non rimuove l'efficacia delle medesime a rispetto del vero. Dio creando le cose infuse loro la causalità in ordine all'operare; e medesimamente comunicò loro la intelligibilità in ordine alla conoscenza. Questa intelligibilità, per ciò che spetta all'uomo, risulta nelle cose visibili da due capi: dall'essere elle veraci essenze; e dal trovarsi mediante i sensi in relazione coll'intelletto, che col lume della sua virtù astrattiva può spogliarle della lor concretezza materiale. Ma l'uno e l'altro di questi capi si fonda nell'esemplarismo; perchè le cose visibili in tanto son vere essenze, in quanto son copie create degli esemplari increati; e la mente umana in tanto è dotata di quel lume scopritore delle essenze, in quanto è formata a simiglianza del lume divino, in cui sussistono le ragioni intelligibili delle cose tutte.

315. Il perchè giustamente si dice che noi veggiamo ogni vero nell'eterna verità; siccome può dirsi che miriamo nel sole i corpi, non perchè li miriamo nel disco solare, ma perchè mirandoli in loro stessi li miriamo in virtù de' raggi di luce che da quell'astro diffondonsi per ogni dove. E così Iddio è in noi in modo speciale per ragione della conoscenza, oltre al modo comune di essere in virtù della creazione e conservazione. Imperocchè le idee che sorgono in noi non sono che imagini dell'idea divina; la quale si riverbera nelle singole menti in quella guisa che un sol volto produce in molti specchi diverse imagini, tutte a sè somiglianti, e però tra loro conformi. Di che nasce in tutti gli uomini la consonanza dei giudizii naturali intorno ai veri primitivi e alle loro legittime conseguenze: i quali e le quali ultimamente vanno a risolversi nelle ragioni eterne del divino intelletto; perchè di codeste ragioni eterne è partecipazione tanto il lume nostro intellettuale, per cui virtù quei giudizii si proferiscono, quanto l'essere degli obbietti, intorno a cui essi si aggirano. *Non solum sic veritas est in anima, sicut Deus per essentiam in rebus omnibus esse dicitur; neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquaeque res in tantum dicitur vera, in quantum ad Dei similitudinem accedit; non enim in hoc anima rebus aliis praefertur. Est ergo speciali modo in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur anima et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, quum sit suum intellectum esse; ita id, quod per animam cognitum est, verum est in*

quantum illius divinae veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipsa. Unde et Glossa super illud Psalmistae Psalmo **11**, **2**. Diminutae sunt veritates a filiis hominum, *dicit quod sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum. Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscat, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur; facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus iudicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini in* Soliloquiis *l.* **1**, *c.* **8**, *qui dicit quod* scientiarum spectacula videntur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis; *quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen quod est similitudo solaris claritatis in aëre et similibus corporibus relicta* [1].

ARTICOLO VII.

L' esemplarismo a rispetto della morale.

316. Nell' ordine morale, ossia nell' ordine delle libere nostre azioni, noi possiamo considerare due cose: l' oggetto appetibile intorno a cui esse versano, il principio regolativo che le governa. L' oggetto appetibile è il bene; il principio regolativo è il giudizio pratico della ragione. Ciò apparisce manifesto a chiunque debitamente considera la natura ed indole della volontà umana. Imperocchè la volontà umana non è altro, se non l' appetito razionale dell' uomo, ossia l' inclinazione e la tendenza per cui l' animo nostro si porta verso le cose proposteci dalla ragione. Ora ogni natura non si dirizza nè tende se non a ciò, che in qualche modo le è conveniente e conforme, cioè a dire le è bene; e la regola della scelta particolare tra varii oggetti, in un appetito pedissequo della ragione, non può essere che un dettame pratico della medesima. Ad ambedue questi punti S. Tommaso applica la dottrina dell' esemplarismo.

317. E quanto al primo egli comincia dal riferire la dottrina di

[1] S. Tommaso *Contra Gentes* lib. 3, c. 47.

Platone dividendola in tre capi. L' uno è l' esistenza separata delle forme di ciascun essere naturale, come della forma dell'uomo astratto e del cavallo astratto, per partecipazione delle quali vengono costituiti, secondo quel filosofo, tutti gl' individui delle singole specie. L' altro è l' esistenza parimente separata dell' ente per sè e dell' uno per sè, identificata con quella del sommo bene; giacchè l' ente e l' uno si converte col bene. Il terzo è che tutti i beni particolari sieno tali per partecipazione del sommo bene. Ora il santo Dottore benchè rigetti il primo di questi tre capi, siccome irragionevole; dichiara nondimeno assolutamente vero il secondo per le ragioni, colle quali avea innanzi dimostrato dover esistere un primo ente per essenza sua buono; ed è quello appunto, che suole significarsi col vocabolo, Dio. *Quamvis haec opinio irrationabilis videatur, quantum ad hoc quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes; tamen hoc absolute verum est quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum* [1]. Per ciò che poi spetta al terzo capo egli dice che tutti i beni particolari possono dirsi esser tali in virtù della bontà divina per modo di assimilazione; perchè in tanto sono buoni, in quanto più o meno rappresentano nel loro essere il sommo bene. Ed acciocchè non s' incorra equivoco, che dia luogo a grave errore; soggiunge una distinzione molto opportuna, dicendo che le cose create sono buone per la bontà divina causalmente non formalmente. Imperocchè la bontà loro procede da Dio come da prima causa efficiente e esemplare e finale; ma non come da causa formale; la quale è l' atto stesso intrinseco e costitutivo dell' essere onde constano, e però è distinto dall' essere divino e per conseguenza dalla bontà divina. *A primo igitur per essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium et sunt etiam multae bonitates* [2].

318. Applicata così la dottrina dell'esemplarismo all' oggetto della volontà, S. Tommaso l' applica eziandio alla regola. Questa regola, come dicemmo, consiste nei dettami pratici della ragione, nei quali

[1] *Summa th.* 1 p., q. IV a. 4.
[2] *Summa th.* 1 p., q. IV, a. 4.

è riposta quella che chiamiamo legge naturale. Questa legge naturale, come fu di sopra mostrato, è posta da S. Tommaso nella partecipazione della legge eterna, fatta nella creatura ragionevole. Onde conseguita che la regola suprema ed ultima del nostro operare non altrove si trova, se non nella legge eterna di Dio, secondo la quale noi dobbiamo reggere le nostre azioni. Ora in che modo S. Tommaso concepisce la legge eterna? La concepisce secondo un peculiare riguardo degli eterni esemplari. Come Iddio è creatore, così ancora è governatore delle cose tutte che compongono l'universo. Egli è lor creatore, in quanto dal nulla le produsse all'esistenza; è loro governatore, in quanto le muove e dirige al fine proprio di ciascheduna e comune di tutte. Sotto l'uno e l'altro rispetto Iddio opera come intelligente; e però la sua eterna ragione costituisce la regola direttiva del suo operare, in quanto il divino operare influisce nelle creature. Senonchè nel primo caso, in quanto cioè l'atto divino è creazion delle cose, la ragione divina veste il rispetto di arte o d'esemplare o d'idea; nel secondo caso, in quanto cioè l'atto divino è governo delle cose di già create, la ragione divina veste il rispetto di legge. Onde la legge eterna di Dio in sostanza è l'idea stessa e l'esemplare eterno che è in Dio, in quanto non si riguarda più in ordine alla produzione delle creature, ma al reggimento delle medesime; ed essa si considera in Dio, in quanto Dio da artista supremo si converte, diciamo così, in supremo governatore delle sue fatture. *Sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per ea cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris, vel ideae; ita ratio divinae sapientiae, moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis* [1]. Quindi come i tipi ideali delle cose, così ancora la legge eterna è contenuta nel divin Verbo, per cui Iddio esprime in sè stesso tutto ciò che nella sua scienza è racchiuso. Di che segue che la legge eterna, benchè non sia proprietà personale, è nondimeno attribuzion personale, siccome quella che suole appropriarsi alla seconda persona della divina Trinità, stante la convenienza che passa tra la ragione intesa e il verbo mentale che la esprime. *In divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur; sed omnia quaecumque sunt in scientia Patris, sive essentialia sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo; et inter caetera, quae hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex aeterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex aeterna persona-*

[1] *Summa th.* 1. 2., q. 93, a. 1.

liter in divinis dicatur; appropriatur tamen Filio, propter convenientiam quam habet ratio ad Verbum [1].

Ecco dunque l' esemplarismo divino adoperato a spiegar l' ultima e suprema ragione dell'ordine morale; giacchè la legge, prima fonte e radice di tutte le altre leggi, non si trova essere altro in sostanza che il concepimento pratico della mente divina, in quanto da norma del facimento d' una cosa passa ad esser norma del reggimento della medesima; in altri termini, in quanto da arte, produttiva dell' essere, si converte in regola direttiva delle azioni.

319. Ma perchè gli ontologi non abbiano a trarre da questo nobile concetto dell' Aquinate alcun partito in favore del loro immaginario sistema, vuolsi avvertire che il S. Dottore spiega subito come questa notizia della legge eterna è frutto di razionale discorso non di nostra immediata intuizione. Imperocchè arrecando egli quel testo di S. Agostino: *Aeternae legis notio nobis impressa est* [2]; dice che in due maniere può aversi contezza d'una cosa: o perchè ella si vede in sè stessa, o perchè si ravvisa nell' effetto, in cui si trova alcuna sua simiglianza; siccome colui che non vedendo il sole nella propria sostanza, lo vede in qualche modo nella luce che per l' aere si stende sopra le cose illustrate. E così la legge eterna non può essere percepita in sè stessa, se non da Dio e dai beati che veggono Dio per essenza; ma nondimeno ogni creatura intellettuale la conosce in qualche suo irraggiamento più o meno perfetto; giacchè ogni conoscenza del vero è una certa irradiazione e partecipazione della legge eterna. Onde chiunque conosce le verità pratiche della legge naturale, almeno ne' suoi primi ed universali principii, ha per ciò stesso contezza della legge eterna. *Dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo in seipso; alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo eius invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est quod legem aeternam, nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis; veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis* [3].

[1] Ivi ad 2.m
[2] *De libero arbitrio* l. 1, c. 6.
[3] *Summa th.* 1, 2., q. 93, a. 1.

320. Io ben m'avveggo d'aver trattata questa sublime materia con debole penna; e rozzamente le mie parole han corrisposto alla nobiltà dell'argomento. Ma i sagaci lettori da questo languido schizzo potranno essere indotti a contemplare più ampiamente e degnamente la cosa negli scritti del santo Dottore; dove vedranno come la dottrina dell'esemplarismo è nelle sue mani anima e vita di tutta la filosofia, ma anima e vita che non distrugge, come fa in altre mani, il subbietto stesso che dee animare ed avvivare. Essi scorgeranno come gli eterni esemplari costituiscono da prima il mondo intelligibile, ed entrano a far parte della vita stessa di Dio per la loro contenenza nel Verbo eterno. Quindi dirigono la divina creazione, esemplando come modello l'arte divina nella produzione del mondo; e porgono l'ultima e suprema ragione della distinzione, gradazione, efficacità delle cose create, e del valore che queste hanno a manifestarci le perfezioni divine. Finalmente chiaritaci la natura dell'anima umana ci dànno spiegazione dell'indole e veracità della nostra conoscenza, senza intervenzione d'intuiti o esseri ideali, che in filosofia s'introducono per mero trastullo, e che spogliando le cause seconde della loro efficacia naturale tendono a spogliarle eziandio della loro sostanzialità ed esistenza.

In Dio solo, semplicissimo, l'idealità s'immedesima colla realità. In tutte le altre cose da Dio distinte la forma ideale si distingue dalla reale. Ciò proviene dal perchè in esse l'essenza non è l'esistenza; come per contrario avverasi dell'Ente increato, in cui tutto è puro e semplicissimo atto. Prima di vestire forma reale, le creature partecipano della forma ideale, in quanto sussistono ab eterno nel divino intelletto. Quivi sono vita, e vita divina. Passano poscia, mercè della creazione, a sussistere in loro stesse; e mentre durano in tal sussistenza, godono non solo dell'essere, ma altresì dell'operazione, e son capaci di manifestarsi all'intelletto nostro, ricevendo in esso novella vita mercè della cognizione. Quivi dànno origine all'arte umana, le cui norme estetiche sono fondate nelle quiddità intelligibili delle cose; e così tendono a riprodursi nella realità sott'altra forma, mediante il genio dell'artista. Tutto questo è dottrina dell'Angelico, benchè seguace di Aristotile, ed è sì connesso coll'esemplarismo platonico, che è l'unica maniera di attribuire agli archetipi la duplice prerogativa d'esser principio di conoscenza e di operazione, senza traboccar negli errori, di che una vera o falsa interpretazione, ma certo assai diffusa tra dotti, accagionava Platone.

CONCLUSIONE

Il pensiero, come a dire, dominante di questo nostro lavoro si è stato di chiarire e rassodare la dottrina di S. Tommaso intorno all' origine delle idee, in opposizione dell' ontologismo e delle intuizioni innate. A ciò, come ciascheduno ha potuto leggermente scorgere da sè medesimo, intendevano e riferivansi più o meno da presso le singole parti dell' integra trattazione. Onde essa può riguardarsi dove come una prova e dove come una riprova d' un solo ed identico assunto. E perchè ciò meglio apparisca, conchiuderemo il libro con epilogare e stringere in piccoli cenni le cose almeno principali, da noi ragionate lungo il corso degli otto capi, in che esso è partito.

I. La conoscenza intellettiva è come un parto mentale, per cui l' intelligente riproduce idealmente in sè stesso la forma ossia l' essere dell' obbietto, che percepisce. Ciò è mostrato evidentemente dalla comune esperienza; giacchè chiunque intende alcuna cosa, sente d' averne in sè il concetto ideale, che è come una ripetizione nell' ordine conoscitivo di quanto ad essa appartiene. Questo concepimento ideale, questa notizia espressiva dell' oggetto inteso, fu denominato dagli antichi verbo mentale, per essere come la parola interna, colla quale il conoscente favella con sè medesimo. Ma l'anzidetto parto mentale non potrebbe avverarsi nell' intelletto, senza una determinazione in lui ricevuta, la quale abbia come una virtù formativa del concetto producibile; a quel modo che nella generazione materiale il germe d' una pianta, esempigrazia, non si svolge in embrione, se prima non viene fecondato dal polline. Siffatto seme intellettuale, diciam così, fecondativo della mente in ordine al procedimento di tale o tal concetto, è quello che vien segnato da S. Tommaso col nome di specie intelligibile, e che da altri Scolastici fu detto altresì *specie impressa*, riserbata la denominazione di *specie espressa* pel verbo mentale.

I moderni usano generalmente il nome d'idea; e non troppo gelosi della precisione de'termini, non dichiarano bastevolmente se intendono con tal vocabolo la rappresentanza che informa l'atto cono-

scitivo, ovvero la determinazione che ad esso dee precedere nell'intelletto. Noi, volendo dall'una parte adattarci all'uso del parlare moderno e volendo dall'altra ovviare alla confusione che esso inchiude; abbiamo distinta l'idea in atto primo e in atto secondo, facendo corrispondere l'una alla *specie impressa* e l'altra alla *specie espressa* degli antichi filosofi.

II. Sia però che l'idea si prenda in atto primo, cioè per la *specie impressa*, sia che si prenda in atto secondo, cioè pel *verbo mentale*; essa non è il conoscibile nella intellezione diretta, ma il mezzo per cui ed in cui s'apprende il conoscibile. E per fermo, non essendo altro l'idea in atto primo, se non la determinazione accolta nell'intelletto come seme fecondatore del medesimo; chiaro è che essa non è termine, ma sol principio e causa della conoscenza. L'idea poi in atto secondo, benchè sia termine dell'intellezione considerata in quanto azione, giacchè è il prodotto interno della mente; nondimeno non è termine dell'intellezione, considerata in quanto conoscenza; giacchè la mente in essa non guarda se non l'essere, ossia la quiddità che viene espressa, senza tener conto o fare avvertenza niuna della forma ideale che a lei la esprime. Il che divinamente fu illustrato da S. Tommaso coll'esempio d'uno specchio, la cui superficie sia interamente agguagliata dall'obbietto in esso riflettuto; al quale specchio chi volgesse il guardo, non vedrebbe che l'obbietto solo, senza vedere in niun modo il mezzo, che a lui lo riverbera. Il verbo mentale non è una cosa che si presenta alla potenza intellettiva come subbietto, intorno a cui essa eserciti l'azione; ma è un prodotto interno dell'azione stessa, il quale, come forma vitale, attua la potenza e la converte in vera similitudine dell'obbietto. Ondechè per esso la mente, in quanto a ciò che si attiene alla conoscenza, vien tratta direttamente nella intellezione dell'obbietto stesso, e sol per riflessione sopra di sè medesima percepisce poi la forma in virtù di cui lo intende.

Questa osservazione che la mente per l'idea, comunque si consideri, non intuisce nè contempla l'idea stessa, ma bensì l'essere per quella rappresentato; è di somma rilevanza nella presente materia. Imperocchè altrimenti non è possibile fuggire l'idealismo critico, la cui sostanza a ciò da ultimo si riduce, che la mente nostra ne' suoi atti intellettivi non altro guarda e percepisce direttamente, fuorchè una sua rappresentazione ideale. Di che attribuendosi alle cose in virtù de' giudizii quello stesso che intendiamo; ne seguirebbe che noi giudicando non affermiamo degli obbietti l'essere, ond'essi sono costituiti, ma bensì una nostra forma cogitativa,

frutto e appartenenza del subbietto pensante. Ciò non ha luogo in niuna guisa, quando l'obbietto diretto del pensiero non è l'idea, ma l'essenza o quiddità espressa mediante l'idea.

Nel che vuolsi avvertire che siffatta essenza vien da noi intesa e contemplata in modo assoluto ed astratto; cioè prescindendo dalla sua real sussistenza, la quale non entra nel puro e schietto concepimento di essenza. Il conoscere la sussistenza reale di ciò che si contempla, appartiene a una conoscenza posteriore; siccome a una conoscenza posteriore, cioè alla riflessa, appartiene il conoscerne la sussistenza ideale. E la ragione si è, perchè l'essenza può sussistere in doppio stato: realmente, cioè in sè stessa; idealmente, cioè nell'intelletto. Ma l'una nè l'altra maniera di sussistere non appartiene ai caratteri proprii di lei in quanto essenza. Imperocchè se ai caratteri intrinseci dell'essenza dell'ente appartenesse la sussistenza ideale, l'essenza dell'ente non potrebbe mai avverarsi nello stato reale; e viceversa se la sussistenza reale appartenesse ai caratteri intrinseci dell'essenza dell'ente, l'essenza dell'ente non potrebbe mai avverarsi nello stato ideale. Eppure tanto sono false amendue le parti di questa alternativa; quanto è vero che noi intendiamo e che le cose esistano fuori di noi. Dunque convien conchiudere, che quantunque l'essenza sia capace di quel duplice modo di sussistere, cioè o in sè stessa (stato reale), o nella mente (stato ideale); tuttavia essa di per sè prescinde da entrambi; e però sotto tal precisione può ottimamente venir riguardata, allorchè si considera quanto ai soli suoi intrinseci costitutivi. Così appunto la riguarda l'intelletto nostro nel suo atto diretto; benchè poscia per riflessione sopra dell'atto emesso, possa riguardarla nel suo stato ideale, cioè in quanto sussiste nell'idea, e per riflessione sopra la sensazione o anche per raziocinio possa riguardarla nel suo stato reale, cioè in quanto ella è in sè stessa. Il solo essere divino, se fosse veduto intuitivamente, non anderebbe soggetto a simile astrazione; perchè in Dio l'essenza in niun modo si distingue dall'esistenza; e di qui ancora proviene che la sussistenza ideale in Lui s'immedesima colla reale.

Non mancheranno di quelli che appunteranno questo nostro discorso di troppa sottigliezza e astruseria scolastica; ma è da ricordare che dal disprezzo appunto di codeste pretese astruserie è nata ne' tempi moderni l'orribile confusione, onde è grama e ottenebrata la scienza.

III. L'essenza dell'essere così intesa, in quanto cioè prescinde dallo stato reale ed ideale, e si contempla nei soli suoi intrinseci caratteri, che poscia si esprimono mediante la definizione; costi-

tuisce l' universale diretto, che è propriamente l' intelligibile. Esso può dirsi di trovarsi nei singolari esistenti, quanto a ciò che s' intende; non quanto all' astrazione, sotto cui s' intende e la quale proviene dall' intelletto. Così quando io penso *animal ragionevole*, codesta essenza si trova veramente in Pietro, in Paolo e va dicendo; ma non vi si trova sceverata dalla particolare individuazione, da cui io prescindo nel contemplarla. Se poi l' essenza, concepita da prima astrattamente, si paragona, per riflessione della mente, cogl' individuï, in cui si avvera o può avverarsi; ella si converte in mezzo rappresentativo dei medesimi, a rispetto di ciò in cui essi si rassomigliano tra di loro. Sotto tal considerazione l' essenza costituisce l' universale riflesso, quello cioè che denominiamo specie o genere, e che esprime una forma comune a più subbietti, in ciò che riguarda l' intera loro natura o almen parte della medesima.

L' universale riflesso inchiude unità e moltiplicità: unità di concetto, moltiplicità di relazione; giacchè esprime l' essenza intesa, in quanto può avverarsi in indefiniti individui. Il perchè esso sotto tale riguardo non esiste che nella mente; e nelle cose se ne trova soltanto il fondamento, in quanto cioè l' essere di qualsivoglia individuo può apprendersi con astrazione dalla sua individualità, e quindi come tale può per riflession della mente essere considerato come ciò che può competere eziandio ad altri individui.

Il non aver fatta codesta avvertenza che l' universale diretto si distingue dal riflesso, e che esso si trova nelle cose reali quanto alla quiddità che si contempla, non quanto all' astrazione sotto la quale si contempla; è stato cagione di grandi errori. E di vero, supponete per poco annientate le anzidette distinzioni, e sotto tale ipotesi fatevi a chiedere confusamente se l' universale ha esistenza o no nelle cose? Se si risponde di no; ne seguirà che dunque esso non è che un puro nome o una mera creazion dello spirito. Ecco il nominalismo schietto nel primo caso, e il concettualismo critico nel secondo. Se poi si risponde che l' universale esiste veramente in natura; tornerà a chiedersi, se esiste separato dagl' individui o con essi confuso. Dicendolo separato, si cadrà nel platonismo ovvero nell' ontologismo, secondochè l' universale si porrà sussistente in sè stesso ovvero nella mente divina. Che se per contrario si dirà confuso cogl' individui, non potrà schivarsi il panteismo o dei falsi realisti del medio evo o dei trascendentali alemanni del tempo d' oggi, secondochè il divario dei predetti individui si riporrà nei diversi accidenti sopravvegnenti alla loro essenza comune o nei soli fenomeni ed apparenze che in noi si producono.

Tutti i mentovati errori cadono per terra, fatta la duplice distinzione, che dicevamo più sopra. Imperocchè per essa i primi intelligibili non sono una forma rappresentativa di ciò, che sia realmente comune ed identico nei diversi individui; ma sono una quiddità concepita per sè medesima, cioè astrazion fatta dal peculiare subbietto in cui essa si concretizza. Onde in tal concetto possono considerarsi due elementi : l' essere, che si contempla ; l' astrazione , sotto cui si contempla. Il primo è nelle cose ; il secondo procede dalla mente. Ma ciò che propriamente l' intelletto guarda nel suo concetto è appunto il primo elemento, non il secondo ; e però l' intelligibile nell' atto diretto è veramente ciò che si trova nella sussistenza reale, comechè ravvisato quanto alla sua sola condizione di essenza, non già quanto a quella di esistenza. Codesto è il realismo di S. Anselmo , di S. Tommaso , e in generale di tutta la Scuola , considerata ne' suoi dottori ortodossi.

IV. Quinci è aperta la via alla soluzione del quesito intorno all' origine delle idee. Essa s' immedesima colla quistione intorno all' origine dei concetti universali. Ora a spiegare i concetti universali basta la virtù astrattiva della mente umana. Dunque lo stesso dee dirsi dell' origine delle idee.

Indarno gli Ontologi inducono la visione diretta degli archetipi divini, o la intuizione dell' esistenza di Dio, non vedutane l'essenza. In Dio, semplicissimo, non possono vedersi gli archetipi, senza vedersi al tempo stesso l' essere divino, che in niuna guisa si distingue dal divino intelletto ; e l' intuizione dell' essere divino importa necessariamente l' intuizione dell' essenza, la quale in Dio s' immedesima coll'esistenza. Il conoscere per visione immediata di Dio è proprio de'Beati; come il conoscere per idee infuse è proprio degli Angeli. All' uomo, che non è nè beato, nè angelo, compete l'intendere per rivolgimento al mondo corporeo, col quale è in comunicazione mediante i sensi.

L' essere reale , quale che siasi , è riproduttivo di sè medesimo nell' ordine della conoscenza. Ciò compete eziandio alle cose materiali, siccome dotate ancor esse di vera realtà ed insignite d'un grado, comechè basso, d' imitazione divina. Poste a contatto d' un subbietto conoscitivo esse vi riproducono la loro forma , secondo l' attitudine delle potenze, di cui quel subbietto è fregiato. Rispetto all' uomo , sensitivo ad un tempo ed intellettivo , l' anzidetta forma , prodotta nel senso e ripetuta più compiutamente nella immaginativa, tende a rilucere in modo più perfetto nell' intendimento, e ripigliar quivi in qualche modo la purezza e semplicità che già godeva

nella mente di Dio [1]. Senonchè a quest' ultimo passo essa ha mestieri d' un conforto d'ordine superiore ; giacchè nella fantasia, benchè l' obbietto splenda in maniera assai vivida e piena, tuttavia non esce dai confini della individualità e concretezza. Ecco le necessità d' un principio distinto dal sensibile e dal fantasma per ispiegare l' origine delle nostre idee. Or qual sarà codesto principio ? Esclusa l' ipotesi dell' intuito diretto di Dio , e delle idee innate ; non altro resta fuorchè o Dio stesso che infonda ad ora ad ora in noi all'occasion de' fantasmi le specie intelligibili, determinatrici della mente all' atto conoscitivo ; ovvero una virtù da Lui comunicata allo spirito nostro, la quale sia capace di rendere degno d'intellezione l'obbietto appreso coi sensi e riprodotto nella fantasia. Ma la prima parte di questa disgiuntiva non è ragionevole , perciocchè indurrebbe un occasionalismo indegno della sapienza e bontà divina. Resta dunque che si accetti la seconda. E veramente Iddio nell' ordine naturale non interviene , quasi *ex machina ,* a solvere da sè stesso il nodo, senza che le creature da lui prodotte concorrano attivamente all' effetto ; ma, come dispose ed ordinò ciascuna sua fattura al proprio fine , così impartì alla medesima l' efficacia proporzionata per conseguirlo. Se ciò compete perfino all'infima delle creature ; come potrebbe ragionevolmente negarsi all' uomo , che è la più perfetta tra le visibili e corona dell' universo corporeo ? Iddio dunque influisce al producimento delle nostre idee , ma influisce

[1] S. Agostino ci descrive leggiadramente questo riprodursi della forma reale da prima nei sensi, e poi mediante i sensi nell' immaginativa, e mediante l' immaginativa nell' intelletto. *Cum incipimus,* egli dice, *a specie corporis* (dalla forma cioè sussistente in natura), *et pervenimus usque ad speciem, quae fit in contuitu cogitantis* (alla forma cioè sussistente nell' intelletto) ; *quatuor species reperiuntur, quasi gradatim natae altera ex altera: secunda de prima, tertia de secunda , quarta de tertia. A specie quippe corporis quod cernitur* (dalla forma cioè reale delle cose visibili) *exoritur ea, quae fit in sensu cernentis ; et ab hac* (dalla forma cioè prodotta nel senso) *ea , quae fit in memoria* (vale a dire nell' immaginativa, a cui si riduce la memoria sensibile); *et ab hac* (dalla forma cioè prodotta nell' immaginativa, ossia dal fantasma) *ea , quae fit in acie cogitantis* (nella visione cioè del pensiero). *De Trinitate* lib. XI , cap. 9. Quest' ultima riproduzione per altro convien che avvenga sotto l' influenza della virtù astrattiva della facoltà stessa di pensare, ossia dell' intelletto, come sapientemente insegnò S. Tommaso. Il che non venne negato ma implicitamente ammesso da S. Agostino ; giacchè l' illustrazione divina, da lui in molti luoghi richiesta, non significa altro che l' esercizio d' una virtù spirituale da Dio comunicataci per rendere intelligibile l' obbietto sensato, e l' obbietto sensato diventa intelligibile per ciò stesso che vien reso universale mediante l' astrazione.

mediante una virtù impressa nel nostro spirito, la quale valga ad elevare il fantasma, sicchè concorra obbiettivamente a determinare la potenza intellettiva alla riproduzione in sè della forma nello stato ideale. E perciocchè il risultato dell' influenza di siffatta virtù si è la percezione dell' obbietto sotto veduta universale, per la rimozion delle note concrete che lo singolareggiano nel sensibile; quindi è che la virtù anzidetta vien chiamata astraente; giacchè ogni potenza si denomina dalla sua operazione, e l' operazione non si conosce da noi altrimenti che per effetto,

Come per verde fronda in pianta vita.

V. Essendochè questa virtù astraente scopre alla facoltà apprensiva dell'animo nostro (chiamata dagli Scolastici intelletto possibile) la quiddità delle cose, che è propriamente l' intelligibile; ne viene che essa si denomina lume, per metafora desunta dalla luce corporea, la quale scopre all' occhio i colori e conseguentemente le figure e le altre visibili qualità de' corpi. Essa può appellarsi altresì mezzo universale di conoscenza; in quanto serve a conseguire le prime notizie, che applicate poscia a diversi subbietti son fonte di tutte le illazioni. Quantunque poi formalmente essa non risieda che nella mente; può dirsi nondimeno che si propaga in certa guisa e diffonde sopra l' oggetto, il quale dall' azion sua vien reso abile a confortare la mente coll' apparirle. *Cum omne quod intelligitur ex vi intellectualis luminis cognoscatur; ipsum cognitum, in quantum huiusmodi includit in se intellectuale lumen ut participatum, ex cuius virtute habet intellectum confortare* [1].

L'uffizio dunque, che esercita codesto lume, non è di creare ma sol di scoprire l' intelligibile. Esso non produce nell' oggetto l' essenza da percepirsi; come pare che dicano i difensori dell'ente ideale, poco discordi in ciò dai seguaci del criticismo. L'essenza si trova nel sensibile; il quale, per ciò stesso che è, non può fare a meno d' avere un' essenza. La sola cosa, che si richiede, si è che siffatta essenza venga idealmente (non realmente) separata dalle note individuali, proprie della sua material sussistenza; le quali la impediscono d'apparire all'intelletto nella purezza de' suoi caratteri intrinseci. Onde la prima operazione dello spirito umano è posta nell' analisi e non nella sintesi; siccome quella che consiste nella separa-

[1] S. Tommaso *Qq. Disp.* Quaestio *De cognitione scientiae angelicae* etc. a. 1 ad 2.m

zione dell' individualità dall' essenza nell' obbietto appreso dai sensi, e non nell' applicazione al medesimo d' una forma preesistente nell' animo. Se così fosse, l' idealismo trascendentale di Kant sarebbe inevitabile; giacchè la mente, ravviserebbe nelle cose non ciò che veramente loro appartiene, ma ciò che essa loro attribuisce e comunica; e così essa fabbricherebbe a sè stessa l' oggetto della propria percezione.

VI. La prima idea che sorge in noi è quella dell' ente; e in essa, come universalissima e semplicissima, si risolvono tutte le altre. Il primato adunque dell' idea di ente è non sol cronologico ma anche logico. *Illud, quod mens concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens* [1]. Dal concepimento poi dell'ente si svolge subito in noi la visione intellettiva della sua ripugnanza col nulla. Quindi il principio di contraddizione: *L' essere è incompossibile col non essere;* il qual principio è primo nell'ordine dei giudizii al modo stesso, onde l'idea, da cui rampolla, è prima nell'ordine delle semplici apprensioni. Come poi il principio di contraddizione sorge immantinente dall'idea di ente, così il principio di sostanza sorge subito dall' idea di sostanza, e quello di causalità dall' idea di causa, e in generale tutti gli altri giudizii; i quali, per risultare immediatamente dall' analisi o dalla sintesi delle idee, si dicono primi principii e verità per sè note.

L' essenza riguardata assolutamente e di per sè, quantunque non presenti l' idea di possibile formale, presenta nondimeno quella di possibile fondamentale; giacchè essa esprime l' essere, e l' essere è il fondamento d' ogni possibilità. Per conseguire l' idea del possibile formale bisogna considerare l' essenza, in ordine alla sua ultima e perfettissima attuazione, cioè in ordine all' esistenza reale, per cui essa diventi sussistente in sè medesima. Allora apparirà nell' essenza la ragione di possibile interno od esterno, secondochè in essa si riguarda l' attitudine ad esistere o per rispetto ai suoi intrinseci caratteri che non vi ripugnano, o per rispetto all' attività d'una causa che valga a produrla.

VII. Finchè la mente concepisce e giudica e anche ragiona intorno alle sole essenze astratte, non esce dal giro del semplice ordine ideale. Per passare alla scienza d' ordine reale convien che ella applichi que' suoi concetti e giudizii a qualche esistenza immediatamente percepita, e quindi per discorso ad altre esistenze con le precedenti connesse. Or le esistenze immediatamente percepite dall' a-

[1] S. TOMMASO Quaestio *De veritate* a. 1.

nima umana son due: quella di noi medesimi, e quella dei corpi esterni. La prima è percepita per riflessione sopra qualunque dei nostri atti; la seconda per riflessione sopra i soli atti sensitivi. E siccome la mente astrae le prime idee da' fantasmi, e il fantasma è prodotto nell' immaginativa da una esterna sensazione; quindi è che la mente nel primo ritorno sopra sè stessa non può fare di non accorgersi del fantasma e della sensazione esterna, da cui il fantasma deriva. Onde noi per quel primo atto riflesso percepiamo noi stessi intelligenti insieme e senzienti; val quanto dire ravvisiamo non solo la nostra propria esistenza, ma quella ancora dei corpi da noi distinti. In ciò si trova il principio della scienza nell' ordine reale, la quale per conseguente non dee ripetersi nè dalla sola intelligenza nè dalla sola esperienza, ma dal consorzio e dalla sintesi dell' una coll'altra. L'inizio di essa consiste in una verità ideale applicata ad un'esistenza reale, che immediatamente si percepisce per riflessione sopra di noi medesimi. Sicchè dove il mondo corporeo è percepito direttamente dal senso, indirettamente dall'intelletto per riflessione sopra gli atti del senso; la nostra esistenza è percepita per sola riflessione dello spirito sopra sè stesso.

Dalla cognizione, che abbiamo di noi e del mondo, ci solleviamo alla conoscenza di Dio in virtù del principio di causalità; il quale ci sforza a riconoscere una causa improdotta di tutto il creato, e ad attribuirle dall' una parte distinzione, dall' altra eccedenza infinita sopra gli effetti da lei creati. Quindi l' esistenza di Dio è sempre conosciuta da noi *a posteriori*; cioè per illazione dalle sue manifestazioni, vuoi reali vuoi ideali; e per tre vie procediamo a lui: quella del nesso tra cagione ed effetto, quella della rimozione de'difetti e de' limiti proprii d' ogni essere creato; quella della sopreminenza a rispetto delle stesse positive e semplici perfezioni. Di qui saliamo al concetto più schietto e sublime che possiam formarci di Dio, che è quello d' essere tutto atto e puro atto, *totus actus et purus actus*.

VIII. Saliti a Dio per via d'analisi possiamo poscia da Lui discendere alle creature per via di sintesi; perfezionando e chiarendo meglio la scienza avanti acquistata. A ciò serve mirabilmente la teorica degli eterni esemplari; giacchè Iddio crea il mondo qual manifestazione di sè medesimo; e l'universo sensibile presuppone in Dio l' universo intelligibile, necessariamente connesso colla stessa vita divina.

Iddio comprende sè stesso sotto aspetto non solo assoluto, ma eziandio relativo, in quanto cioè è partecipabile senza fine dalle

creature per via di limitata simiglianza. In virtù di codesta piena ed adeguata cognizione del proprio essere Egli produce in sè stesso l'eterno Verbo a sè coeterno e consustanziale, e in esso Verbo dice e pronunzia le ragioni intelligibili di tutte le cose, capaci di essere prodotte al di fuori. Son queste le idee archetipe, in virtù di cui le creature, prima che sieno in loro stesse, sono vita in Dio; e per le quali non debbono dirsi tratte dal puro nulla, qualora intendasi per nulla la negazione non solo della realità ma ancora della idealità d'una cosa. Iddio creando non presuppone nessun soggetto o materia, da cui cavi in certa guisa l'essere che produce; nondimeno Egli suppone l'arte sua e la sua sapienza, in cui contiensi il modello, secondo il quale egli forma ed ordina la sua fattura.

Di qui trae ragione la varietà e disposizione delle cose, componenti l'universo sensibile, ritraenti ciascuna un'orma ed un vestigio del sommo Artefice, e manifestanti colle loro moltiplicità ed armonia l'infinità ed unità del principio da cui procedono. Ma la vera simiglianza, quasi diremmo specifica, dell'essere divino non si verifica se non nella creatura ragionevole, la quale però si dice, con proprietà di linguaggio, fatta ad immagine e simiglianza di Dio. In essa si trova l'impronta non solo dell'essenza divina, attesa l'intelligenza e volontà di cui è dotata; ma per ciò stesso si avvera altresì una espressa similitudine della divina Trinità, nella duplice processione per intellezione ed amore.

L'esemplarismo divino dà ragione non solo dell'essere ma ancora dell'operar delle cose; giacchè l'arte divina, in quanto prescrive le norme all'azione delle creature, riveste il concetto e la ragione di legge; la quale per conseguenza è eterna in Dio, come eterna è la sua sapienza. Di questa legge eterna è effetto e partecipazione ciascuna regola, ond'è governata nel suo esercizio qualsivoglia forza creata. Ma, come l'arte divina non è partecipata sotto forma di conoscenza se non dalla creatura intelligente; così del pari da questa solamente vien partecipata sotto propria forma di legge. Imperocchè la sola creatura intelligente è capace di ricevere il precetto divino formalmente come precetto; dove gli esseri inferiori nol ricevono che come determinazione o istinto regolativo della propria operazione, senza che essi ne veggano il perchè ed il come. Quindi la così detta legge naturale, impressa nella nostra mente; in virtù di cui siamo disposti ed abilitati a governar noi medesimi negli atti liberi, secondo gli ordinamenti ed il fine del supremo Imperante.

Son queste presso a poco le cose, le quali vennero da noi ragionate in questo libro, e che senza gravar di troppo la mente del let-

tore gli additano le linee principali e maestre di tutto il lavoro cogitativo. Esse riguardano la conoscenza intellettiva, non solo sotto aspetto generale, in quanto alla sua forma ed ai suoi principii ideali; ma ancora sotto aspetto particolare, in quanto agli obbietti, intorno a cui può aggirarsi nell' ordin reale. Con ciò mi sono studiato, secondo la tenuità mia, di apportar qualche luce ad uno de' più ardui problemi della scienza filosofica agevolando sopra di esso ai lettori l' intelligenza della dottrina di S. Tommaso. Se ho toccato il segno, ne sia lode unicamente al sommo Dator d' ogni bene; se per contrario son rimaso al di qua della meta, a me solo e alla scarsezza dell' ingegno mio vuolsene reputare la colpa. Comunque sia, i lettori si sentiranno almeno stimolati a cercar da loro stessi i preziosi volumi dell' Angelico Dottore; e dove io ciò conseguisca, avrò raccolto non piccol frutto della tenue mia fatica.

FINE

INDICE e SOMMARIO

INTRODUZIONE

CAPO I.

DELL' IDEA

CAPO II.

DELL' INTELLIGIBILE

CAPO III.

RISPOSTA AD ALCUNE OBBIEZIONI

CAPO IV.

DEL REALISMO DI S. TOMMASO IN RELAZIONE CON ARISTOTILE E COLLA FILOSOFIA DEL MEDIO EVO

CAPO V.

L' ORIGINE DELLE IDEE

CAPO VI.

DEL LUME DELLA RAGIONE

CAPO VII.

DEL PROCESSO ESPLICATIVO DELLA CONOSCENZA UMANA

CAPO VIII.

DELL' ESEMPLARISMO DIVINO

CONCLUSIONE

ERRATA	CORRIGE
Nella 1.ª parte, pag. 139, § 119. « *L' Autore di questa difesa*, egli dice, non ha in conto veruno adottati i sentimenti particolari dell'Autore del libro dell'Azione di Dio sopra le creature ».	« Questo sistema d'ideologia, egli dice, è altresì indipendente dai principii, che il Malebranche ha preteso di stabilire nel suo trattato della natura e della grazia, cioè a dire in materie spettanti alla teologia ».

CONSIGLIO GENERALE DI PUBBLICA ISTRUZIONE

Napoli, 6 Novembre 1856.

Vista la dimanda del sig. Raffaele Marotta, direttore della tipografia del Fibreno, il quale ha chiesto di porre a stampa l'opera del P. Matteo Liberatore della Compagnia di Gesù, intitolata — Della conoscenza intellettuale.

Visto il parere del R. Revisore signor D. Domenico Minichini.

Si permette che la suindicata opera si stampi; ma non si pubblichi senza un secondo permesso, che non si darà, se prima lo stesso Regio Revisore non avrà attestato di aver riconosciuto, nel confronto, di esser l'impressione uniforme all'originale approvato.

Il Consultore di Stato
Presidente provvisorio — CAPOMAZZA.
Il Segretario Generale: GIUSEPPE PIETROCOLA.

COMMISSIONE ARCIVESCOVILE

Nihil Obstat
Angelus Raphael Marrazzo
Censor Theologus

Imprimatur
Pro Deputato
Leopoldus Ruggiero